

BX  
1795  
.E27  
V52  
1991



EX

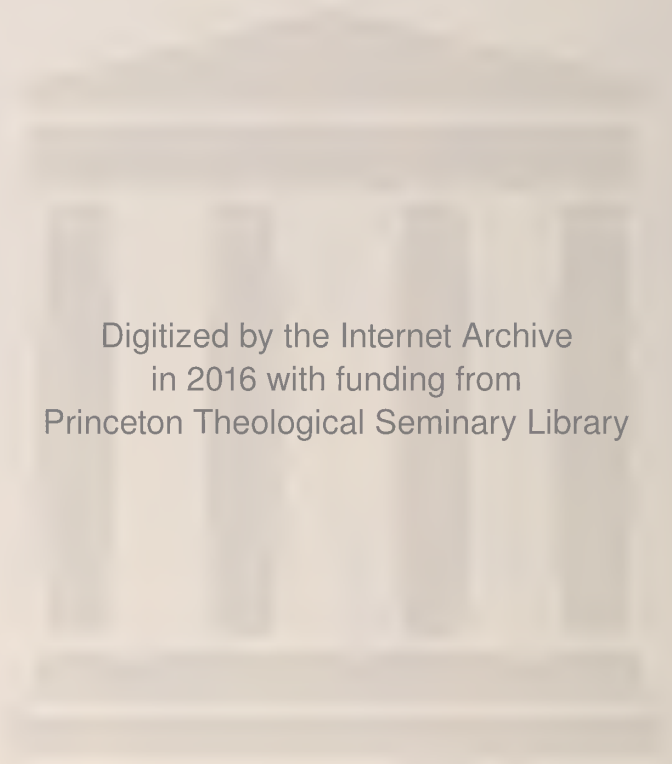
1795

.E27

V52

1991





Digitized by the Internet Archive  
in 2016 with funding from  
Princeton Theological Seminary Library



# TEOLOGIA e IMPERIO

Raúl Vidales







D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert  
Pablo Richard  
Carmelo Alvarez  
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

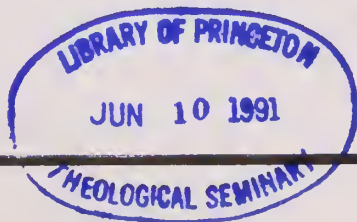
Elsa Tamez  
Victorio Araya  
Arnoldo Mora  
Raquel Rodríguez  
Helio Gallardo





# TEOLOGIA e IMPERIO

✓  
Raúl Vidales



EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj

PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

CORRECCION: Guillermo Meléndez

261.8

V649t

Vidales, Raúl

Teología e imperio / Raúl Vidales

—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1991

168 p.; 21 cm. —(Colección teología latinoamericana)

ISBN 9977-83-038-X

I. Iglesia y problemas sociales

1. Teología

I. Título

II. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-038-X

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1991

© Raúl Vidales, 1991

Agradecemos la contribución de la REDLA-CPID Programa Economía, Teología y Política, para hacer posible la presente edición

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado 390-2070

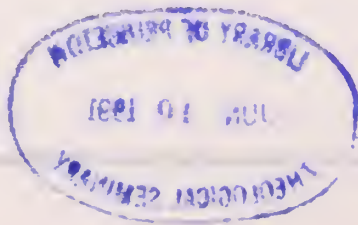
SABANILLA

SAN JOSE — COSTA RICA

Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24

Télex 3472 ADEI CR

Fax (506) 53-15-41



*A Maruja,  
esposa y compañera*



# Contenido

Presentación .....	11
<b>Capítulo I</b>	
Volver temporal la deuda eterna.....	13
<b>Capítulo II</b>	
El rostro antihumano de la deuda externa .....	41
<b>Capítulo III</b>	
La teología del imperio .....	55
<b>Capítulo IV</b>	
La esencia revolucionaria del cristianismo .....	83
<b>Capítulo V</b>	
Revivencia del espíritu capitalista .....	93
1. <i>La añoranza del espíritu capitalista</i> .....	93
2. <i>La ética del mercado total</i> .....	101
3. <i>Elementos para un juicio ético</i> .....	104
4. <i>La deuda externa como violencia</i> .....	110
<b>Capítulo VI</b>	
Elementos teológico-bíblicos para un juicio ético sobre la deuda .....	121

1. <i>El Año de Gracia</i> .....	123
2. <i>El Decálogo</i> .....	126
3. <i>El Código de la Alianza</i> .....	129
4. <i>Consecuencias morales</i> .....	132

## Capítulo VII

<b>El Dios que perdona, el Dios que libera</b> .....	137
--	-----

1. <i>El riesgo de una interpretación a-histórica de la muerte de Cristo</i> .....	154
2. <i>Perspectiva histórica de la muerte de Cristo</i> .....	161

## Presentación

---

Raúl Vidales, teólogo y científico social de origen mexicano, es un connotado representante de la teología de la liberación latinoamericana. Su merecido prestigio rebasa, y de lejos, nuestras fronteras. Por ende, no necesita presentación. Sus múltiples y autorizados escritos son su mejor carta de presentación. La Editorial DEI misma se ha honrado al publicar algunas de sus obras (la última de ellas, *Utopía y liberación: el amanecer del indio*, 1988). Hoy ofrece al público su más reciente colección de ensayos, cada uno de los cuales posee una relativa autonomía, pero unidos por un mismo hilo conductor, prolongación fecunda de una temática general que le es familiar.

El presente libro nos muestra un Raúl Vidales actualizado en la problemática más reciente del contexto político-social latinoamericano. Actualizado igualmente en el enfoque teórico, y siempre tenaz en su lucha por la liberación de nuestros pueblos, cuyas masas siguen siendo oprimidas, hoy como ayer, cuando hace quinientos años llegaron los blancos con la Cruz... aunque también con la espada.

La concepción general y la temática misma que aquí se desarrolla, sigue en términos generales la más reciente evolución del pensamiento de Franz Hinkelammert, reflejada en sus últimos ensayos publicados por el DEI. Sin embargo, no se trata de una glosa pura y simple. Sin apartarse de las intuiciones fundamentales de Hinkelammert, Vidales despliega, sobre todo en la última parte de carácter exegético y hermenéutico, su propio pensamiento.

Los ensayos están organizados según un orden lógico-temático que va del análisis crítico de la realidad socio-económica y política actual de "nuestra América", como diría Martí, pasando luego por un enfoque polémico respecto de la "teología del imperio", a la que opone la "esencia revolucionaria del cristianismo". Esta polémica se prolonga enfrentando críticamente las fuentes teóricas de la doctrina neoconservadora actual, sea en sus raíces doctrinales en el pensamiento sociológico de Max Weber, sea en sus bases de la tradición cristiana fundada en la teología de San Anselmo en la Edad Media. La obra termina con dos capítulos destinados a una reflexión exegético-hermenéutica, es decir, a una relectura bíblica, des-

ideologizada y que funda con gran autoridad científica la teología del autor, adaptada al momento histórico que viven nuestros pueblos.

Toda la obra refleja no sólo rigor conceptual y claridad en los principios en que se inspira, sino también dominio y soltura en el tratamiento de los temas, sin temer la polémica, pero ofreciendo pistas que no agotan el texto en una labor puramente crítica. En la pluma y el pensamiento de Vidales, los temas sobre la deuda externa (eterna) latinoamericana, la dependencia, la teología neoconservadora, etc., adquieren ribetes no perceptibles a primera vista pero que, al ser explicitados por el autor, nos presentan un enfoque sugerente que debe conducir a nuestra propia reflexión y a nuestra personal toma de posición. . . Pero, principalmente estos temas dejan la puerta ancha y abierta para que el propio autor continúe en una pesquisa teórica y pastoral, que se ha revelado fecunda en el pasado y ampliamente prometedora en el porvenir.

Solamente esperamos que la pluma y el pensamiento de Raúl Vidales sigan fluyendo de manera igualmente abundante en un futuro próximo.

*Arnoldo Mora Rodríguez*



## Capítulo I

# Volver temporal la deuda eterna

---

La deuda externa en América Latina condensa en gran parte la problemática actual, política y económica, de nuestra región. Por ello quizás, más temprano que tarde, terminará por concitar solidaridades inéditas y por configurar circunstancias que contribuyan al establecimiento de un acuerdo internacional entre deudores y acreedores, que podría representar un avance en la construcción del tan propugnado —por parte de los países endeudados— Nuevo Orden Económico Internacional. Lo cierto es que después de 1982 (20 de agosto), cuando el gobierno mexicano se vio forzado a declarar en Nueva York que no podía darle servicio regular a su deuda externa por lo que solicitaba "90 días de solvencia", el hecho cambió la situación de la problemática de la deuda exterior, no sólo a nivel nacional sino también internacional, debido a la importancia del deudor que entraba en mora. A partir de ese momento se hizo evidente para todos los actores del drama que las "condiciones normales" de pago de la deuda ya no funcionaban. Comenzó entonces una desigual confrontación para ofrecer soluciones. De un lado, la banca internacional, los organismos financieros multilaterales y los gobiernos de los países desarrollados; de otro, cada uno de los países deudores. La confrontación se ha ido desarrollando entre forcejeos e intentos aislados de resistencia por parte de los países deudores; sin embargo, la timidez o la falta de unidad y, por tanto, de fuerza con que han impulsado sus iniciativas quienes han querido resistir, poco ha podido frente a la fuerza y prepotencia del bloque acreedor, el cual hasta ahora ha logrado imponer una "solución" a la problemática de la deuda totalmente apegada a sus intereses.

1. Ya son muchos años en los que con el pretexto del pago de la deuda externa, se sacrifican las metas de crecimiento y de bienestar de nuestros pueblos. Han sido años en que se ha sido flexible en las metas de crecimiento y en las metas de bienestar, e inflexibles y rígidos en el cumplimiento

del servicio de la deuda. Ello no debe continuar. ¡Ya basta! (1). Es cierto que el problema de la deuda externa forma parte de una problemática más amplia y que es sólo una expresión (central y clave), y a la vez uno de los factores, que agravan la presente crisis.

Pero esta crisis es un fenómeno que padecen nuestros países desde hace varios años y que hasta ahora parece resistir a todas las medidas que se intentan contra ella. Nuestros países han visto decrecer su producción y su ingreso, caer la inversión productiva, aumentar el desempleo, elevarse los precios hasta niveles nunca antes alcanzados, deteriorarse la relación de intercambio, deformarse sus economías, devaluarse sus monedas y crecer la espiral de su deuda externa.

En prácticamente todos nuestros países la situación ha llegado a ser en verdad crítica, y el signo que mejor define lo que acontece es la paradoja de que no obstante ser nuestros pueblos económicamente subdesarrollados y pobres, se han convertido en grandes exportadores de capital, es decir, en naciones cuyo excedente se traslada de múltiples maneras hacia los países más ricos, sobre todo a Estados Unidos (EUA). Esto no es nuevo; lo nuevo en todo caso consiste en el volumen sin precedentes del despojo del que hoy somos víctimas. Por eso es justo señalar que la grave situación que priva en nuestro continente no permite ya más restricciones ni sacrificios.

En otras palabras, los países subdesarrollados, que no hemos originado la crisis del Sistema Económico Internacional vigente, somos, sin embargo, los que tenemos que pagar el más alto costo, *reduciendo las exportaciones*, sufriendo un deterioro aún mayor de los términos de intercambio, y enfrentando políticas proteccionistas, restrictivas del comercio de parte de los países industrializados, cuyas contradicciones internas y políticas encontradas son las causas desencadenantes de la actual crisis del Sistema Económico Internacional. Todo ello, sumado a los reiterados aumentos de las tasas de interés y de la carga de la deuda (ya intolerable), es lo que está haciendo inviable el desarrollo y creando un escenario nada propicio para la estabilidad política de la región. En resumen, con la crisis, primero, y luego con los programas de ajuste y estabilización, la dependencia y la desigualdad características de nuestros países están siendo profundizadas a niveles que atentan seriamente contra la viabilidad histórica de nuestros pueblos, al tiempo que las bases del crecimiento a mediano y largo plazo se deterioran muy severamente.

Las condiciones bajo las cuales se ha tratado hasta ahora la deuda externa, están causando un profundo impacto en la realidad latinoamericana y caribeña: en la mayor parte de nuestros países el desempleo alcanza cifras devastadoras y los niveles de la actividad interna han caído dramáti-

1. Sunkel, Osvaldo "Las crecientes limitaciones del modelo de sustitución de importaciones hacia 1970" en: *Las crisis de la deuda y el desarrollo en América Latina: el fin de una ilusión*, Stephany Griffith-Jones y Osvaldo Sunkel (eds.). Grupo Editor Latinoamericano, S.R.L., Buenos Aires, 1987, págs. 35-45. Cfr. *La Jornada*, 7 de noviembre de 1988, México. D.F.

camente; los reajustes inciden en el ciudadano corriente, se elevan los precios de los combustibles que generan en cadena el alza del precio de la vivienda, del transporte y el costo de los alimentos, al mismo tiempo que se produce la reducción de los salarios y la eliminación de los subsidios de los gobiernos para los servicios básicos. Lógicamente, los reajustes están agudizando inevitablemente los conflictos sociales, mientras que a los gobiernos les va quedando cada vez menos espacio de maniobra para conducir la crisis. Además, su ineficaz actuación acentúa el desconcierto popular y la desconfianza de la población respecto a cualquier promesa.

Ahora bien, esta crisis estructural se condensa en el absurdo y exorbitante volumen de la deuda externa; nuestro continente debe alrededor de 360.000 millones de dólares y, al mismo tiempo, sufre la contradicción económica más seria y más prolongada del último medio siglo con las secuelas que hemos apenas someramente mencionado.

No podemos caer en la ilusión de que esa deuda va a ser pagada sobre la base de esfuerzos, programas de austeridad y actitudes supuestamente espartanas que, a fin de cuentas, se traducen siempre en más hambre, más sufrimiento y más dolor para nuestros pueblos. *No se puede pedir más sacrificios a quienes llevan siglos sacrificándose en los altares del dios patrón oro y la diosa divisa. ¡Ya basta!*

2. Actualmente la deuda de los países subdesarrollados se calcula en 820.000 millones de dólares: esto significa que cada hombre, mujer, anciano o niño, cada hambriento, debe a los bancos occidentales o a los gobiernos de las potencias capitalistas un promedio de 300 dólares. Esta equivalencia en América Latina es de 1.000 dólares, si tenemos en cuenta que su deuda asciende a 360.000 millones de dólares. Todos los analistas coinciden en que la deuda es matemática, económica, política y moralmente impagable, al menos según las estipulaciones de los acuerdos vigentes.

Mediante una tenue "ayuda" económica, hecha por supuesto en condiciones desiguales, se condujo a nuestro país al endeudamiento externo, ahora tan impagable como incobrable. Sería difícil encontrar un solo país que pudiera aceptar sin más el pago de su deuda en las actuales condiciones. Las formas y programas formulados por el Fondo Monetario Internacional (FMI) hacen abstracción de tiempo y lugar y conllevan siempre un fuerte componente recesivo, consistente en la aplicación de políticas que actúan principalmente contrayendo la demanda, agravada por reducciones drásticas del gasto público y el abatimiento de los salarios reales. Es evidente que las reglas del FMI resultan absolutamente elementales frente a la complejidad de nuestra circunstancia. Simplistas, aunque efectivas para los centros dominantes, esas viejas reglas hechas para otro mundo se nos siguen aplicando. Por tanto, alcanzar un acuerdo internacional respecto a la deuda implica una resolución política; es decir, una resolución que trascienda las reglas estrechas del FMI y de las actuales políticas y prácticas bancarias, y que atienda la real especificidad y complejidad de nuestra situación concreta. Esto teniendo en cuenta que no hay ninguna salida política unilateral



posible, porque es imprescindible que un acuerdo político entre deudores y acreedores incluya en el mismo movimiento, pasos firmes e irreversibles hacia el objetivo de un real y efectivo Nuevo Orden Económico Internacional.

Gobiernos, organismos internacionales y analistas, coinciden en que el problema de la deuda es esencial y fundamentalmente un problema político con altas reservas de peligrosidad explosiva. Porque lo que en realidad se debate es nada menos que nuestra independencia económico-política, librando una lucha por nuestra segunda y definitiva independencia. Y es que la pesada carga que imponen la deuda y los programas de "ajustes" del FMI, no sólo frenan la recuperación y obstruyen el desarrollo de nuestros países, sino que lesionan gravemente la soberanía de nuestros pueblos. La contradicción nación-imperialismo se ha agudizado en la misma medida en que el despojo que hoy sufren nuestros países lesiona directamente a la casi totalidad de la población

Pero si la deuda es ante todo un problema político, hay que visualizarlo como una oportunidad para que los latinoamericanos expresen su voluntad en favor de la construcción de un orden internacional, fundamentado eficazmente en la justicia y la igualdad.

3. El problema de la deuda externa, particularmente de los países de América Latina y el Caribe, se ha convertido en el tema más explosivo desde 1985, y seguramente lo seguirá siendo por un buen tiempo, porque, a menos que se encuentre una fórmula nueva y justa para manejarlo, amenaza con provocar profundos conflictos internacionales, tanto en el ámbito económico-financiero como en el político-social.

En realidad, el monto de la deuda externa de nuestros países no varió sustancialmente durante ese año. Sin embargo, el debate en torno a este problema surgió con gran fuerza debido al agravamiento de las condiciones económicas y financieras de los países deudores. La ligera recuperación que habían alcanzado algunas de las principales economías de la región durante 1984, se vino abajo en los primeros meses de 1985. La caída de los precios de las materias primas, así como la depresión en la demanda de los países más desarrollados y, en no pocos casos, los errores en la conducción de las políticas económicas internas, provocaron la agudización de las dificultades financieras de casi todos los países del área, para los cuales —lo repetiremos una y otra vez— el pago de la deuda se ha tornado en un imposible económico, político y moral.

Los problemas que enfrenta la región son en verdad angustiantes. Según la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en su conjunto, los países del área han sacrificado ya varios años de crecimiento por abatir su enorme desequilibrio externo, el cual tiende a agravarse por la dimensión de los precios de sus productos de exportación, la persistente política proteccionista de las naciones industriales y, sobre todo, el creciente pago del servicio de su deuda externa.

Si se mantienen las condiciones actuales de tasas de interés, términos de intercambio, proteccionismo y crecimiento de la economía mundial, América Latina tendría que pagar más de 800 mil millones de dólares solamente en términos de servicio de la deuda hasta el año 2.000. Este nivel de servicio absorbería una altísima proporción del ahorro interno y del ingreso de divisas, a tal punto que no sería posible esperar un aumento del ingreso per cápita de los 375 millones de habitantes de América Latina y el Caribe durante este período. De acuerdo a la CEPAL, la subordinación de los países del área al mercado mundial es muy clara: hasta 1985 habían transferido recursos netos al exterior por casi 74 millones de dólares y el ingreso medio por habitante había disminuido poco más del 12%. No cabe duda pues, que uno de los detonantes centrales del problema de la deuda externa radica, básicamente, en el alto costo del servicio, los cortos plazos y las elevadas tasas de interés, al grado que la mayoría de los países de nuestro continente tienen que dedicar entre el 35 y el 50% (cuando no más) de sus exportaciones al pago del servicio de la deuda, con la consecuente limitación de sus posibilidades de crecimiento y de recuperación (2).

4. Es un hecho que nuestros pueblos están aguantando al filo de realidades y asuntos como supervivencia y vida: el problema de la deuda se ubica no solamente dentro de la confrontación Norte-Sur, sino dentro de la lucha anti-imperialista de nuestros pueblos, ingrediente decisivo para la formulación y construcción de un auténtico proyecto continental de liberación. Y esta es la hora de la verdad: la crisis ha ofrecido la oportunidad de una acción conjunta, pero ésta no se ha producido hasta el momento. La historia reciente de la crisis ilustra este problema central. El problema fundamental radica en el aislamiento político de cada país, cuya crisis en un momento determinado se torna abrumadora; de ahí que una tarea prio-

2. De la Peña, Sergio, "La deuda externa: nuevo fiel de la balanza", en: *La sucesión presidencial en 1988*, Abraham Nuncio (coord.). Ed. Grijalbo, México, 1988, págs. 129-143. Se pueden consultar los estudios que, siguiendo el ritmo y pulso del tema, fueron apareciendo en México: Galaz, L., "El FMI, un instrumento económico tendencioso", en: *Perfil de la Jornada*, 8 de octubre de 1985: "No se desmorona el FMI; apoyo incondicional de EE.UU.", en: *Perfil de la Jornada*, México, 8 de febrero de 1985; "La deuda externa latinoamericana: obsesivos años circulares", en: *Perfil de la Jornada*, México 8 de febrero de 1985; Petrich, B., "El contexto político", en: *Perfil de la Jornada*, México 8 de febrero de 1985. Tanto para este punto específico como para tener elementos de un análisis más estructural, se recomienda la consulta de Gelley-Vuskovic, "La deuda externa: obstáculo fundamental a la superación de la crisis y la continuidad del desarrollo" y L. Geller, "Una alternativa radical para el problema de la deuda externa", ambos estudios en *Mapa Económico Internacional*, CIDE No. 2, junio de 1983; Pereira, C., "Deudas vs. soberanía nacional" y "La prime rate bancaria o el reino de la usura", en: *Perfil de la Jornada*, 20 de agosto de 1985, México, D.F.; L. Galaz, "El cuánto, el cómo y el porqué de la reestructuración", J.J. Olloqui, "Descifrar contactos, disminuir la dependencia: opción de América Latina", en: *Perfil de la Jornada*, 20 de agosto de 1985, México, D.F.; M.J. Zepeda Martínez, "La reestructuración de la deuda: ¿solución o trampa sin salida?", en: *Perfil de la Jornada*, 29 de agosto de 1985, México, D.F.; C. Fernández-Vega, "El FMI olvida o ignora la situación social de los deudores", en: *Perfil de la Jornada*, 26 de abril de 1985, México, D.F., en el que se hace un análisis del estudio económico anual del FMI (*World Economic Outlook*), de marzo de 1985.

ritaria es poder reconocer que el aislamiento que nos golpea en el momento de la crisis, no es sólo un aislamiento que propicia el imperialismo, sino que también nos lo hemos impuesto nosotros mismos. Como antecedentes de reacción unitaria se cita reiteradamente el caso de Las Malvinas; pero ahora el reclamo de unidad de distintas formas, es un reclamo cada vez más urgente por claro y necesario. La historia también nos ha demostrado que si en realidad a la hora de la verdad sólo contamos con nosotros mismos, también la unidad de nuestros poderes individuales nos demuestra que somos capaces de construir un poder propio sobre nuestras necesidades y recursos, sobre nuestras potencialidades y nuestra acción.

Pero a pesar de que primero en Quito (1984), después en Cartagena (1985) y, posteriormente, en Mar del Plata y Santo Domingo, se dejaron asentadas las bases para una propuesta conjunta del problema, lo cierto es que la diversidad de caminos concretos sigue obstaculizando un frente común (3).

En el documento *Consenso de Cartagena*, que firmaron once países el 22 de junio de 1985, se reconoció, entre otros puntos fundamentales, que la conducción de las negociaciones en materia de deuda externa es responsabilidad de cada país. Sin embargo, también se asentó que es necesaria la definición y aceptación de lineamientos generales de políticas de reestructuración y financiamiento que sirvan de marco de referencia a las negociaciones de cada país. Acordaron que en este marco de referencia son corresponsables todas las partes involucradas, es decir, tanto los acreedores como los deudores, los organismos financieros internacionales y la banca internacional. Se estableció que la política de negociaciones debe procurar la equidad en el costo del reordenamiento económico.

Las propuestas prácticas que se elaboraron, y que siguen vigentes, en la reunión de Santo Domingo, son: la adopción de medidas que conduzcan a la reducción drástica de las tasas nominales y reales de interés; la utilización de tasas de preferencia (preferenciales) que en ningún caso superen los objetivos de captación de fondos en el mercado; la reducción de los márgenes de intermediación, eliminar las comisiones y abolir los intereses moratorios. Y como una de las propuestas, el seguimiento de lo que a partir de entonces se llamó *Grupo de Cartagena* (México, Brasil, Argentina y Colombia como naciones convocantes; Ecuador, Perú, Venezuela, Chile, Uruguay, Bolivia y República Dominicana), que por su misma composición permite comprender el problema de la unidad arriba señalado.

Por parte del imperialismo, aún cuando alguien pudiera alegar matices, la postura es bien conocida a través de las posiciones prepotentes y necrófilas del FMI y de la banca privada internacional. No es el momento de detenernos a analizar esta postura. Sólo a modo de ejemplo aludiremos a un artículo de Henry Kissinger, aparecido el 23 de junio de 1985 en múlti-

3. Sería tan abundante citar tanto los eventos (nacionales, regionales, internacionales) como los materiales que de allí se han producido, que nos permitiéramos recomendar el recurso a tres eventos: el de agosto de 1985 en La Habana (Cuba), el de Lima (Perú) en enero de 1988 y en setiembre del mismo año en Berlín-RFA.



ples periódicos del mundo bajo el título: *Construir un puente de esperanzas para nuestros vecinos latinos*.

Como antecedente debemos anotar que en enero de 1983, y en circunstancias en las que un buen grupo de naciones latinoamericanas amenazaban con crear un club de deudores y declarar la moratoria, apareció el primer artículo de Kissinger en la revista *Newsweek*. Un segundo artículo, en el contexto de circunstancias similares, apareció el 25 de junio de 1984. En todo caso, en los tres artículos el esquema de pensamiento es el mismo y podríamos resumirlo así:

- a) los países endeudados —de América Latina y el Caribe— no pueden pagar la deuda bajo las condiciones actuales;
- b) la crisis de austeridad, resultado de tratar de forzarlos a pagar, podría provocar nuevos populismos, cuando no fenómenos políticos abiertamente contrarios y explosiones sociales imposibles de controlar;
- c) por tanto, hay que "politizar" el problema de la deuda. El FMI tiene que relajar un poco sus condiciones, así como sería recomendable bajar prudentemente las tasas de interés;
- d) pero lo más importante es transmitir la ilusión de que aplicando tales medidas habrá una mejoría, no importa que la realidad diga lo contrario. El efecto importante a lograr será desmovilizar las contradicciones sociales;
- e) pero, en último término, la única guía de control será cumplir fielmente las condiciones del FMI.

En realidad, lo que el ex-Secretario de Estado propone es el equivalente moderno del Plan Marshall para el hemisferio occidental. Pero su lógica imperialista es por demás evidente y cínica: además de proponer que el FMI siga orquestándolo todo, el crecimiento que propone Kissinger podría eventualmente "taiwanizar" a América Latina y acrecentar la dependencia y, a la postre, el problema de pagar los intereses no sería sino el mismo plan de canjearlos por propiedades.

Por su parte, las amenazas de los dirigentes de las finanzas de los países ricos no se han dejado esperar. El presidente de la Reserva Federal de los EUA, Paul Volcker, manifestó que de ninguna manera los países deudores deben esperar de los países ricos que se les condone la deuda. A su vez, un prominente banquero neoyorquino no identificado declaró a una agencia internacional de noticias que si algún país de América Latina decidiera no pagar, los dueños de los bancos tienen estudiada la respuesta en el plano jurídico y ella sería fulminante: confiscarían todos sus bienes en tierra, mar o aire; bloquearían las cuentas bancarias de sus ciudadanos en el exterior y todo avión o barco que tocara tierra extranjera sería secuestrado.

Correlativamente, han surgido diferentes propuestas por parte de los países deudores para hacer frente al problema. Con el riesgo de todo esquema podríamos graficar que en un extremo se encuentra la demanda de la moratoria o cancelación total de la deuda y, del otro, la postura de

continuar pagando disciplinadamente los intereses y las amortizaciones a costa de lo que sea. Aunque a estas alturas son importantes los matices en que podríamos abundar, en gracia de una claridad básica dejémoslas enunciadas así.

La primera postura adquirió gran fuerza entre amplios e importantes sectores de los países de la región a raíz de importantes declaraciones en las que el Comandante Fidel Castro, fijó y reiteró la postura de Cuba frente al problema de la deuda externa (4). En distintas oportunidades y después de abundantes, agudos y detallados análisis, concluyó:

Por todos los cálculos matemáticos y todas estas reflexiones económicas, políticas, históricas y morales es que llegué a la conclusión de que la deuda externa de América Latina es impagable y debe cancelarse. (El conjunto de argumentos y razones pueden consultarse en los documentos citados en la nota 4).

Especial énfasis puso el Comandante Fidel Castro en distinguir la deuda legítima de la deuda ilegítima; ciertamente, una pregunta fundamental que se planteó fue: ¿cuánto de los 360.000 millones de dólares de la deuda externa de nuestro continente en su conjunto es deuda legítima y cuánto representa saqueo puro?

*Primero:* si las tasas de interés hubieran permanecido a su nivel de 1978 (antes de la "sacudida de Volcker"), la deuda externa de América Latina y el Caribe sería solo de 301.000 millones de dólares, aproximadamente. Es decir, 55.000 millones de dólares de esa deuda son en realidad un robo con el disfraz de tasas de interés.

*Segundo:* de no haber empeorado drásticamente los términos del intercambio comercial desde 1978, América Latina y el Caribe habrían ganado por lo menos 150.000 millones de dólares, y su deuda habría decrecido por lo menos en una cantidad igual. Esto es un robo disfrazado de comercio.

*Tercero:* en estos años se extrajeron de América Latina y el Caribe más de 100.000 millones de dólares en capital fugado; otra "deuda" que es en realidad un atraco disfrazado.

En síntesis, de los 360.000 millones de dólares sólo el 15% aproximadamente puede considerarse deuda legítima.

La reacción favorable de expertos economistas, líderes políticos y religiosos se dejó escuchar muy especialmente en la plataforma del En-

4. Entre los documentos que a nivel internacional son más conocidos, podemos recomendar la consulta de los siguientes: Castro, Fidel: "La cancelación de la deuda externa y el Nuevo Orden Económico Internacional como única alternativa verdadera. Otros asuntos de interés político e histórico". Texto completo de la entrevista concedida al diario *Excelsior* (de México) los días 20-21 de marzo de 1985 (tiene una edición en Ed. Política, La Habana (Cuba), 1985). El mismo punto de vista expone en las entrevistas concedidas al diario *Folha de São Paulo* (Brasil), a la Agencia EFE (13 de febrero de 1985), al congresista Nervin Dymally y al académico Joffrey Elliot (29 de marzo de 1985) y en su intervención en el IV Congreso de la FELAP en julio de 1985.



cuentro sobre la Deuda Externa de América Latina y el Caribe realizado en La Habana en 1985. A pesar del enorme peso de los argumentos a favor, pocos días después Flavio Bravo, presidente de la Asamblea Popular Cubana, declaró en Caracas, donde asistía como invitado del Parlamento Latinoamericano, que Cuba desistía de proponer a los países latinoamericanos no pagar su deuda externa "porque se ha visto que es una posición que divide en vez de unir", y añadió: "... lo mejor es respetar lo que soberanamente decida cada gobierno en cuanto a la renegociación de sus respectivas deudas externas". Aunque reiteradamente puntualizó:

... seguimos pensando que la deuda será imposible de pagar y también de cobrar, si no se resuelven problemas como la sobrevaluación del dólar, intereses bancarios, desiguales intercambios entre países industrializados y las medidas proteccionistas de los acreedores (5).

Lo limitado del espacio para profundizar en el análisis de esta postura no nos excusa de fijar explícitamente y dejar constancia de que nuestra certeza política y profunda convicción es que *esta es la razón histórica de nuestros pueblos, que en su momento triunfará*.

Del otro lado estaría la postura de países como México, que ha sido presentado en repetidas ocasiones por la comunidad financiera internacional como modelo a seguir por la disciplina en sus pagos, aun cuando en fechas recientes ha empezado a modificar ligeramente su postura. Siendo México uno de los países más endeudados, y dada su peculiar postura frente al problema de la deuda externa, vale la pena, aunque sea brevemente, describirla.

El por entonces Secretario de Hacienda y Crédito Público, Jesús Silva Herzog, acudió a Nueva York para la renegociación de la deuda externa mexicana. En esa ocasión manifestó que el renovado interés en el asunto de la deuda no era accidental:

Estamos hablando del tema de desarrollo potencialmente más explosivo de nuestros tiempos. En los países industriales puede ser visto como un asunto puramente financiero o económico, pero en los países deudores es visto como un serio asunto económico y político.

Es bien sabido que México es uno de los países más endeudados y que los efectos de la crisis son por demás atosigantes. Y aunque el gobierno mexicano haya rechazado que la renegociación de la deuda externa mexicana constituye una simple prolongación de la agonía económica de ese país, cuando se repara en algunos datos elementales se antoja muy difícil, cuando no imposible, que México pueda cancelar su deuda.

Hacia 1985, el servicio de la deuda externa de México se *calculaba en alrededor del 70%*; es decir, que además de tener que exportar cada vez mayor cantidad de mercancías y servicios para intereses y amortizaciones de la deuda, se incrementó una pavorosa descapitalización.

5. Cfr. *La Jornada*, México, 29 de agosto de 1985.

Hasta ahora la política mexicana frente a la deuda externa, después que se declaró la moratoria de 90 días en agosto de 1982, se definió por los siguientes rasgos fundamentales:

- a) la decisión de negociar individualmente con el bloque acreedor;
- b) la decisión de no incurrir en moratorias unilaterales buscando, en cambio, la reestructuración negociada de los vencimientos de los capitales adeudados, pero manteniendo intacto el pago puntual de un creciente volumen de intereses;
- c) la restitución del flujo de créditos al exterior del país, no obstante su extraordinario costo tanto financiero como "de soberanía", y su reducido volumen;
- d) el respaldo del gobierno a la deuda externa de las empresas privadas;
- e) la aplicación de una severa política de "ajuste" a la economía, que descansa de manera sobresaliente en la acelerada reducción del poder adquisitivo real de los salarios; y
- f) la introducción de significativas modificaciones en la vida económica del país, tales como:

- políticas tendientes a liberalizar aceleradamente el comercio exterior y a desregular la inversión extranjera directa;
- políticas tendientes a reducir el tamaño del Estado y su inversión en la economía, mediante: venta y desaparición de empresas paraestatales; reducción del gasto público en prácticamente todos sus renglones, con excepción del hasta ahora intocable servicio de la deuda pública; eliminación de subsidios, incluso en renglones que afectan al consumo social; liberación de precios de la gran mayoría de los artículos objeto del comercio internacional; progresiva liberación del mercado cambiario, etc...

No cabe duda que el gobierno puede y tiene argumentos a favor de tal estrategia. Sin embargo, los análisis muestran que, aún teniendo en cuenta la reestructuración de la deuda externa, el volumen absoluto y relativo del servicio que debe pagarse (engrosado notablemente en la parte correspondiente al pago de intereses) se mantiene como un fuerte obstáculo al desarrollo económico y social del país en los próximos lustros (según datos oficiales de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, en el quinquenio 1986-1990 México pagará al exterior 95 mil millones de dólares, de los cuales 79 mil 900 millones corresponderán exclusivamente a intereses y la deuda aumentará a 115 mil millones de dólares). México se consolida como una nación tributaria del capital financiero internacional, mientras se mantiene una presión constante a la desestabilización de la economía, en otras palabras, se está embargando el futuro.

Los analistas coinciden en señalar que la política asumida por el gobierno mexicano para resolver la crisis de la deuda, no ofrece ninguna

alternativa viable al país. Ahora bien, ninguna solución es fácil, pero no hay duda que tendrá que ser una salida valiente y radical. No pocos estudiosos proponen una suspensión de pagos que conduzca a una moratoria negociada, y a partir de ahí a la cancelación de la deuda ilegítima. Por otra parte, el gobierno reconoció que "no se puede continuar pidiendo sacrificios al pueblo mexicano sin ofrecerle en cambio un futuro mejor". Y es que el esfuerzo sobrehumano de millones de trabajadores mexicanos se ha traducido en una transferencia creciente de excedentes al exterior y en una disminución relativa de las inversiones productivas.

Entre estos dos polos existen diversas posturas intermedias, que tratan de obtener mejores condiciones para cumplir los compromisos contraídos.

Por ejemplo, en su momento concitó la atención continental la postura al respecto del Presidente de Perú, Alan García. El mismo día de su elección, García expuso su decisión a la nación peruana. Su postura se sustentó en el principio nacionalista de no negociar la soberanía económica y el destino político del pueblo peruano, manteniendo el diálogo con los acreedores, pero sin la intervención del FMI, y destinando no más del 10% del total de las exportaciones al pago de la deuda externa, en vez del 70% como demandaba el FMI (algunos calculan incluso un porcentaje más alto).

Alan García argumentó que su país percibió por todas sus exportaciones en 1984, menos que el mundo de *los intereses por pagar*, puesto que el valor total de sus ventas al exterior ascendió a sólo tres mil millones de dólares, en tanto que el de los intereses fue de 3.700 millones de dólares. Pero a pesar de la proliferación de propuestas de tipo intermedio, en términos generales apenas se avanza en la búsqueda de la solución adecuada para todos. El problema se concentra entonces en la negociación y los términos de ésta

El SELA, *Sistema Económico Latinoamericano*, después de estudios especiales a nivel continental y estructural, ha fijado cuatro principios a partir de los cuales fundamenta los lineamientos de su postura. Los cuatro principios podríamos sintetizarlos así:

- a) Dados los parámetros vigentes de negociación, es sencillamente imposible pagar la deuda externa.
- b) además de imposible, es inmoral, porque muchas de las condiciones vigentes,

...agreden frontalmente principios morales antiquísimos, que al ser hoy todavía consagrados por sistemas ético-políticos, incluso opuestos, se transforman con ello en patrimonio o herencia común del conjunto diverso que conforma el orbe civilizado. Y una de estas condiciones inmorales es la referente al interés que nos obligan a pagar sobre el interés que se debe, o a modificar los términos luego de contraída la deuda.

- c) Se debe preservar la capacidad de nuestras economías para desarrollarse. El servicio total de la deuda no debe superar jamás el límite



compatible con el derecho de desarrollo. Se deben vincular siempre los problemas de la deuda externa y el comercio internacional.

d) Es absolutamente necesaria una actitud firme y clara de corresponsabilidad de parte de los gobiernos de los países acreedores, de los organismos financieros internacionales y de la banca privada internacional.

Después de analizar casos en los que se adoptó la decisión del no pago, pero sin ubicarla dentro de un proceso de transformación social, respaldado por fuerzas políticas reales, coincide en que la moratoria, por sí sola, no resuelve nada o casi nada. La pregunta clave sigue siendo: ¿cómo garantizar que los beneficios del no pago de la deuda externa favorezcan primordialmente a las clases oprimidas? Este interrogante cobra importancia decisiva si tenemos en cuenta que dentro de las actuales tendencias, está el empleo de un porcentaje cada vez mayor de divisas provenientes de las exportaciones para el pago de la deuda, el cual de manera global se calcula en un 30%. Hay países como Argentina y Bolivia, que emplean *íntegramente* sus ingresos por exportaciones; Brasil y México, alrededor del 60%; otros como Perú, el 70%. De aquí la urgencia de que, de común acuerdo y en verdadero beneficio mutuo, se acuerde suspender el servicio de la deuda externa, o por lo menos reducirlo en forma significativa en un lapso adecuado, coherente y justo. Sin olvidar que, por la forma en que fue generada, la deuda externa es responsabilidad colectiva multinacional. La deuda surgida de prácticas comerciales ilegítimas de las empresas transnacionales, del deterioro de la relación de intercambio, de la sobretasa de intereses, de la fuga de capitales, etc., tiene que entrar en el marco de responsabilidades por parte de los acreedores.

De aquí que los lineamientos políticos que el SELA recomienda a los gobiernos del continente, puedan expresarse así:

- a) Debería reestructurarse la deuda externa total de un modo tal que garantice la posibilidad de un período de gracia lo suficientemente prolongado en cuanto al pago de amortizaciones de capital, luego del cual, estas últimas podrían irse escalonando en forma gradual.
- b) Debe reducirse la carga de los intereses por debajo de los ahora prevalecientes en los mercados de capital.
- c) Las tasas de interés deben determinarse según la capacidad de pago de los países deudores, asignándose una porción de sus ingresos por concepto de exportaciones al servicio de la deuda.
- d) Los pagos por concepto de servicios deben ser aplicados, en primer lugar, a los intereses de la deuda, hasta tanto se llegue a los niveles en que inicialmente fue contratada ésta.

5. Mientras tanto, el flujo de dinero que sale de 17 países fuertemente endeudados del Tercer Mundo, desde Argentina hasta Nigeria y las Filipinas, ascendió a 31.000 millones de dólares en 1988, según estimados del

Banco Mundial (BM). La cifra fue de 21.800 millones de dólares en 1987, casi un tercio más baja. Entre todos los países deudores del Tercer Mundo, el flujo neto fue de 43.000 millones de dólares, superior a los 38.100 millones de dólares del año 1987.

El dinero provino fundamentalmente de pagos realizados por concepto de la deuda y fue a parar a bancos comerciales y gobiernos de los EUA y otros países industriales, lo mismo que a organizaciones intergubernamentales de préstamos como el propio BM.

En el pasado, los fondos tendían a afluir en sentido contrario, de los países ricos en forma de préstamos e inversiones hacia los países pobres y en desarrollo. Esa tradición seguía en pie a fines de 1982, en que los grandes deudores recibieron 3.700 millones de dólares más de las cantidades que pagaron, de acuerdo con cifras del banco.

Una declaración formulada recientemente por el BM, subraya que la pérdida de fondos de los países deudores afecta a sus pueblos en lo que se refiere también a las generaciones futuras.

Aunque tanto los ingresos como el consumo han bajado, los ingresos en la mayoría de los países muy endeudados son más bajos hoy que hace una década, al tiempo que la carga de esos ajustes recae principalmente en las inversiones.

La reducción de las inversiones significa que la cantidad de escuelas, caminos y empleos, disminuirá en el futuro.

El presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari anunció poco después de su toma de posesión que trataría de recibir en préstamos otros 6.000 millones de dólares en 1989 para su país, cifra inferior a los 9.000 millones de dólares que éste debe pagar como intereses y pagos del principal con relación a su deuda actual de 102.000 millones de dólares.

Se anticipa que Salinas y otros dirigentes de países deudores de América Latina, tratarán de negociar en breve una reducción en la deuda total y los pagos a realizar al respecto. Salinas de Gortari dijo que México sólo pagará los intereses de su deuda, si los pagos son compatibles con el crecimiento del país.

Por su parte, Stanley Fischer, vice presidente y principal economista del BM, dijo a los periodistas que su informe anual sobre la deuda extraña dos mensajes. El primero es que, pese al notable crecimiento de los países industrializados en 1988, el crecimiento de los países deudores no se ha reanudado. El segundo es que la estrategia de la deuda está entrando en una nueva fase, en que su reducción viene desempeñando un papel cada vez más importante.

El informe eleva el estimado del banco sobre la deuda del Tercer Mundo a 1,32 billones de dólares para fines de 1988. Se espera que el total bajará a 1,3 billones de dólares en 1989. Añade que la deuda ha venido aumentando más lentamente en términos del dólar debido a cambios en el valor de las monedas, a algunos acuerdos para reducirla y a la continua renuencia de los bancos comerciales a conceder nuevos préstamos.

Fischer dijo que los gobiernos están reevaluando el problema de la deuda, pero expresó que la idea de un nuevo organismo internacional que compre con descuentos la deuda contraída con los bancos comerciales, son "puras palabras". Explicó que los gobiernos de los países acreedores no gustan de la idea porque podría parecer como una medida dirigida a aliviar la situación de los bancos.

El Presidente de la Unión Soviética, Mijaíl Gorbachov, abogó en favor de esta idea en un discurso ante las Naciones Unidas. La ley sobre comercio firmada por el entonces Presidente Ronald Reagan en agosto de 1988, instruyó al Secretario del Tesoro para iniciar negociaciones en torno a un nuevo organismo internacional.

6. De otro lado, el mismo documento advierte que funcionarios del Departamento del Tesoro trabajan en alternativas al Plan Baker, para el manejo de la deuda externa, ante la posibilidad de que el problema debilite severamente algunas de las democracias de la América Latina, según informaron fuentes competentes.

La cuestión tomó estado público a raíz de un informe que el BM hizo en diciembre de 1988, en el sentido de que la deuda de los diez países más apremiados de América Latina ascendió en 1988 a los 389.040 millones de dólares, con un requerimiento de pagos de 174.000 millones, de los cuales 89.800 son por intereses.

La situación de diez países de América Latina, que el entonces Secretario del Tesoro, James A. Baker, incluyó entre los quince a los que se intentó dar un rápido alivio, es la siguiente, en millones de dólares, según las cifras del BM.

País	Deuda	Pagos	Intereses
Brasil	120.100	63.400	21.800
México	107.040	43.500	34.000
Argentina	59.600	17.700	11.400
Venezuela	25.000	15.600	7.800
Chile	20.800	7.000	5.200
Perú	19.000	7.400	2.400
Colombia	17.200	10.300	3.600
Ecuador	11.000	5.500	2.100
Costa Rica	4.800	2.200	700
Uruguay	4.500	1.800	800
<b>Total</b>	<b>389.040</b>	<b>174.400</b>	<b>89.800</b>

El informe del BM no propuso ninguna política específica, pero la oportunidad del análisis indicó un claro llamado de atención al nuevo gobierno del Presidente George Bush.



Los presidentes Raúl Alfonsín de la Argentina, Carlos Salinas de México y Carlos Andrés Pérez de Venezuela, expresaron personalmente a Bush que, si bien:

... se ha observado un cierto reconocimiento de ciertos aspectos políticos del problema, se sigue perdiendo de vista su efecto sobre los procesos democráticos de los países de la zona.

La cuestión fue dramatizada adicionalmente por la renuncia ofrecida por el entonces Presidente peruano Alan García a la conducción del partido gubernamental (APRA), para que no se le achaquen los problemas que no ha podido superar su gobierno.

Los medios informantes señalan que, así como Baker, quien ocupa ahora el cargo de Secretario de Estado, confiaba en los frutos del sistema capitalista sin cortapisas, el actual Secretario del Tesoro, Nicholas Brady, considera que éste conlleva algunos costos sociales que deben ser moderados. El equipo de Brady, que está estudiando el asunto, encuentra empero, según las fuentes, las limitaciones que le impone el gigantesco déficit fiscal norteamericano.

El BM dijo en su informe que "no es muy realista" esperar que el sector gubernamental financie nuevos planes para el tratamiento de la deuda, y tampoco expresó "muchas esperanzas" en los planes de cancelación parcial de los montos o los intereses por parte de los bancos privados. El informe del BM se limitó a insinuar la necesidad de mejorar el Plan Baker con una participación más activa de la banca privada en el financiamiento de la deuda.

Sin embargo, el Instituto de Finanzas Internacionales (IIF), una organización local que representa a la gran banca norteamericana, dijo en setiembre de 1988 que ese sector "ha llegado a los límites de su capacidad de crédito". El IIF claramente considera que los que deben asumir un mayor rol son el BM y el FMI.

Lógicamente no habrá un avance concreto en la cuestión hasta las próximas reuniones de los ministros de finanzas de los siete grandes países industriales.

7. En esta búsqueda de salidas al problema de la deuda del Tercer Mundo, se habla cada vez más insistentemente de la "conversión de la deuda en inversión" (CDI). Se trata de un problema complejo, delicado y que puede llegar a ser altamente contraproducente. Puede ser peligroso incluso desde la óptica del FMI y el BM, organismos que parecen estar convencidos de que "la liberalización de la economía no será exitosa si no se acompaña de una promesa de privatización paralela y profunda".

El sistema de Conversión de la Deuda, llamado *Debt Swaps*, se ha venido aplicando en diversos países de América Latina: Argentina, México, Ecuador, Chile, Venezuela, etc. La Conversión es un mecanismo que permite a los bancos reducir la pérdida que acarrea una deuda existente que tiene pocas probabilidades de ser cancelada.

Para los bancos es conveniente porque ellos pueden reducir así su "exposure" ("riesgo a la exposición"). Si un préstamo no es reembolsado por un país, entonces sus libros podrían mostrar cuentas en rojo, con pérdidas de ingresos para los bancos (6). Si un banco no puede cobrar una deuda, puede considerar entonces que es más rentable vender títulos de esa deuda con descuento y reinvertir el producto en activos de empresas públicas, que además darían un ingreso, antes que mantener expectativas inciertas sobre el cobro de la deuda.

Hasta fecha reciente, la mayoría de las ventas de títulos de la deuda procedían de los bancos pequeños, principalmente de Europa, Japón y bancos regionales menores de los EUA. Los grandes bancos de EUA se mostraban renuentes a considerar las deudas con descuento y seguían colocando los títulos a su valor nominal (porque además tienen obstáculos legales contables); si vendían la deuda con descuento, podrían ser obligados a reconocer la pérdida y castigar por el mismo valor el resto de los préstamos.

Con la decisión de la Citicorp, en mayo de 1987, de depositar US\$ 3.000 millones para cubrir préstamos riesgosos, la situación cambió. John Reed, presidente de la Citicorp, declaró: "creo que un 25% de los préstamos a los países subdesarrollados nunca será cancelado" (7). Desde entonces, aunque tímidamente, comenzaron a vender deuda con descuento los grandes bancos como Citibank, Libra Bank, Banco de Montreal, y en Japón, el Industrial Bank y el Sumitomo Bank, desplazando incluso a los bancos pequeños. Por ejemplo, en el caso chileno, el gobierno está intentando convencer a los doce miembros del "Steering Committee", grupo de doce grandes bancos que tienen el mayor paquete de la deuda de Chile, para que ingresen decididamente al sistema de Conversión.

La Conversión puede ser de diversos tipos: 1) Deuda por Patrimonio o Deuda por Inversión, 2) Deuda por Pago en productos, 3) Dos tipos de Conversión apoyados por el BM: Deuda por Desarrollo y Deuda por Medio Ambiente, para destinarlos a conservar la naturaleza o realizar inversiones.

El más usado es el de Deuda por Patrimonio o por Inversión, con mecanismos variados que fluctúan de país a país. El ejemplo clásico es el siguiente: un banco vende la deuda contraída por un organismo del sector público —o una empresa privada— con un descuento fijado por el mercado; un inversor nacional o extranjero compra pagarés de la deuda en el mercado secundario internacional, ofrecidos por los bancos, y los canjea por dinero o bonos en el Banco Central del país endeudado; el inversionista destina ese monto para adquirir empresas, invertir en diversos sectores de la economía o comprar productos.

6. Además de recomendar la importante revista peruana *Actualidad Económica*, sería de gran prospectiva consultar su número de noviembre-diciembre de 1988; en él se dedican penetrantes reflexiones a la deuda externa. Haremos referencia especialmente al ensayo "Conversión de deuda en inversión", págs. 16-19.

7. *Ibid.*, pág. 17.



Los valores de los pagarés de la deuda externa fluctúan de acuerdo a las expectativas de pago que tengan los bancos comerciales extranjeros respecto a los deudores, así como de la capacidad de consenso nacional en cada país para llevar adelante un programa —independientemente de cuál sea la dirección de dicha política—; incluso, el valor de pagaré de la deuda podría estar por encima de su valor nominal.

El sistema de Conversión ha sido criticado y apoyado por diversos economistas. Los argumentos liberales a favor han sido: a) el país reduce un porcentaje de su deuda con los bancos comerciales extranjeros; b) si la inversión es bien dirigida, esto puede reemplazar a la inversión extranjera; c) puede industrializar el país en la dirección que el Estado plantee, si se señalan los sectores prioritarios.

Dentro de los aspectos negativos se mencionan: a) tiene un efecto desnacionalizador porque entrega las acciones de empresas nacionales a extranjeros, o —si el comprador es interno— las privatiza; b) podría estar-se sustituyendo el pago de los intereses de la deuda por utilidades y regalías de aquellas empresas extranjeras que van a remesar sus ganancias y, por lo tanto, provocar futuros problemas de balanza de pagos; es decir, la Conversión plantea obligaciones para el futuro que pueden ser mayores que el pago de intereses, aunque con una postergación; c) dependiendo del tipo de financiamiento interno de la transacción, éste puede ser inflacionario, sobre todo si la economía se encuentra cercana al pleno empleo. Estos efectos pueden minimizarse si se emiten bonos para apoyar la conversión; d) la aplicación de la CDI significa, en la práctica, el reconocimiento de que la deuda externa y este mecanismo es legítimo; e) este sistema no ha reducido significativamente los montos de la deuda externa de los países endeudados.

Todos los mecanismos de la CDI deben tener un estricto control para que no sucedan irregularidades. Por ejemplo, el sistema de cancelación no convencional utilizado hasta la fecha, el pago de la deuda en productos, establecía que sólo podían utilizarse productos que no fueran fácilmente colocables en el mercado internacional por medio del comercio normal. No obstante, la experiencia en este campo ha mostrado la forma cómo se ha utilizado este mecanismo, utilizando toda clase de productos, incluso los que eran de fácil acceso a nivel internacional.

Otro problema es que la Conversión se suma a la tendencia generalizada hacia la liberalización de la economía.

Por último, en recientes eventos se ha sostenido que la CDI no funciona si no existe un ambiente de confianza y claridad de objetivos, pero si no se cuenta con una clara política de inversión extranjera, será difícil controlar estos efectos negativos (8).

8. En el caso de México, durante los últimos meses de 1988 circularon diversas informaciones en el sentido de que el país estaría a punto de lograr

la rebaja del 30% del principal de su deuda externa —105 millones de dólares—, con lo que el pago de intereses sería fijado en relación a la nueva cantidad. Un importante diario de circulación nacional realizó una serie de entrevistas entre la comunidad financiero-bancaria tanto de Washington, D.C. como de Nueva York, según las cuales algunos de los principales bancos acreedores estarían dispuestos a aceptar la nueva transacción, siempre y cuando sus autoridades dieran a México el aval que garantice el pago de los intereses.

Las fuentes consultadas señalaron que una de las alternativas más viables para que México lograra esa reducción en el monto de su deuda, podría ser un nuevo intento de emitir y colocar un *bono* (Mex-Bond), que tendría la ventaja sobre el anterior de garantizar, con el aval de otros gobiernos, el pago de los intereses. Esto es algo que en el intento original de 1987 no se cubriría.

Y trascendió que tanto el gobierno de Japón como algunos europeos, entre ellos el de Alemania Federal, se han mostrado abiertos a dar el aval. Se espera aún el de EUA, que hasta ahora se ha rehusado, pero ya que, según el medio bancario ha observado, México es ahora "de la más alta prioridad" para el gobierno estadounidense, los bancos no ven por qué éste no habría de aceptar. Como dijo uno de los banqueros entrevistados:

La situación de México ha cambiado; ya no es tan estable en lo político, como lo era hasta la última elección presidencial, y el temor que existe es que pueda tornarse explosiva. Por eso los gobiernos están viendo la cuestión con más seriedad y se esperaría que pronto comenzaran a intervenir, yendo al auxilio de las naciones deudoras que, como México, no están en posibilidades de crecer mientras tengan que pagar sus débitos y los intereses de éstos.

Se dice que los bancos, que hasta ahora se habían negado a un cambio en las *reglas del juego* con los países deudores —y este nuevo acuerdo parecería estarlas modificando—, comienzan a aceptar, en vista de que no tienen otra opción. La fórmula antigua no funciona más, y la deuda "está hoy más claro que nunca", dijo un banquero neoyorkino— no se puede pagar en los términos acordados. Otros banqueros se niegan a aceptar que se trate de un cambio a lo que antes rechazaron; señalan que más bien "se está mejorando la alternativa para una salida" al grave problema de la deuda externa (9).

No obstante que algunos bancos importantes, como el Chemical, el Manufacturer Hannover y el Bank of America, se han negado a dar una respuesta inmediata, los expertos estiman que si se tiene en cuenta lo que México ha pagado de intereses y si se mide el flujo de capital total en los últimos años, este país ha pagado más del total de su deuda, de ahí que no habría por qué desestimar esta propuesta. Por otro lado, en el mercado de

9. Una información de primera mano apareció en *La Jornada* (México), 28 de noviembre y 25 de diciembre de 1988.

finanzas neoyorkino, principalmente, se acepta que la deuda mexicana vale el 50% de su monto total. Así que de darse la salida citada, México pagaría el 70% de ella, lo que daría a los acreedores una ganancia del 20%.

Entre la comunidad financiera y bancaria se comentaba recientemente que en la reunión del FMI, celebrada en Berlín en setiembre de 1988, los japoneses tomaron la ofensiva y propusieron un cambio radical en el tratamiento de la deuda por parte de los países y bancos acreedores. Proponían, más concretamente, que se acordara llevar un "alivio sustantivo" a las deudas, bajando el nivel de éstas e invirtiendo en los países que las habían contraído. Pero EUA se opuso a tal proyecto, lo cual fue interpretado por los observadores como un temor de que Japón tome la iniciativa en la solución del problema.

No obstante, el "gesto" del gobierno estadounidense del 17 de octubre de 1988, de conceder a México un crédito puente por 3 mil 500 millones de pesos, fue interpretado por la comunidad bancaria como un "deseo auténtico" de salir en auxilio de México, dada la situación por la que atraviesa el país.

El *New York Times* de aquellos días refirió que dicho empréstito era "el más grande concedido por Estados Unidos en su historia". Aclaró que se trataba de un crédito *puente*, en tanto se negociaban más empréstitos del BM, y el FMI. Indicó, asimismo, que en los días que precedieron al anuncio hubo una intensa labor de negociación, y que precisamente el día anterior a la conclusión de ella, el Presidente mexicano, Miguel de la Madrid Hurtado, había impuesto más ajustes en la economía nacional, que, "obviamente", estaban vinculados con esa negociación. El diario presentó entonces declaraciones de funcionarios del Departamento del Tesoro y de la Reserva Federal de EUA, uno de los cuales dijo que "ellos —los gobernantes mexicanos— nos probaron cómo estaban en capacidad de manejar su situación". Otro aseguró que la cuestión "clave" estaba en "ofrecer la ayuda necesaria al importante aliado, en estos momentos de transición" por los que estaba pasando.

Norman Bailey, experto en deuda externa y quien calificó a la de México como "una bomba de tiempo", por lo que así intituló a su libro sobre el particular, se mostró sorprendido tanto del monto del empréstito como de la urgencia. Ignoraba, como la gran mayoría de los bancos en Nueva York, que se estuvieran llevando a cabo las mencionadas negociaciones. "Todo se hizo en la más absoluta reserva", comentó uno de los banqueros entrevistados. "Y mucho menos imaginábamos el monto", dijo. (Antes de este préstamo, el más grande que había concedido el Departamento del Tesoro de EUA se había otorgado precisamente a México, en ocasión de la toma de posesión del Presidente De la Madrid, y había sido de 1,8 mil millones de dólares).

Sin embargo, poco después se hizo el anuncio de que México requeriría un crédito de 8,5 mil millones de dólares para 1989. La caída de los precios del petróleo en los mercados internacionales, el estancamiento de la economía y, muy especialmente, la fuga de capitales mexicanos que de



una manera "escandalosa" se ha registrado últimamente, llevaron al medio bancario de Nueva York a hacer esta estimación.

Hemos estado siguiendo con *lupa* la situación tanto económica como política del país, y no podemos decir que estamos optimistas —dijo un funcionario bancario neoyorquino, de las instituciones acreedoras de México—. Antes bien, comenzamos a prepararnos para la nueva solicitud que, estimamos, no podrá ser menor a esa cantidad.

El paquete de créditos que se firmó a finales de 1987, debería ser revisado a finales de 1989. Pero esto, siempre y cuando el país no tuviera problemas con el precio de su petróleo de exportación y, menos aún, con el saqueo de capitales, tradicional al fin de cada sexenio, pero que esta vez superó todos los *récords*.

Un estudio de la *Morgan Guarantee* reveló que con el capital que se *escapó* de México entre 1975 y 1985, bien podría haberse saldado la deuda externa del país de comienzos de esa década. Asimismo, señaló el estudio, un 70, y tal vez hasta un 80%, de ese capital, se encuentra en EUA en inversiones financieras y en bienes raíces.

En un ensayo del investigador Wayne Cornelius (1985-1986), sobre la profundización de la crisis mexicana, se estimó que los mexicanos tienen más dinero depositado en los bancos estadounidenses, que todo el dinero que México debe a los bancos. Es también conocido el cálculo hecho por el Departamento del Tesoro de EUA, que señaló que los mexicanos transfirieron más de 55 mil millones de dólares en bienes a EUA entre 1975 y 1985.

"El saqueo está forzando a más préstamos", explicó otro banquero neoyorquino. "El proceso de endeudamiento continúa y se incrementa", dijo uno más, quien calculó que durante el sexenio de Miguel De la Madrid, los créditos concedidos a México por la banca comercial privada y las instituciones oficiales, alcanzaron casi los 30 mil millones de dólares.

Se dice que la concesión de los créditos *punte* otorgados por el Departamento del Tesoro, se inscriben en la estrategia de los tres últimos años de la administración Reagan, que se conoce como *Plan Baker*. Esta ha sido "más flexible" que las del FMI, aunque exige la adopción de políticas que supuestamente estimulan el crecimiento de las economías, cosa muy cuestionable en el caso de los países de la región. México, por ejemplo, no logró reanudar el crecimiento de su economía, pese a que observó los requerimientos del *Plan Baker* que demanda de los países beneficiarios de sus créditos, la adopción de políticas que incluyen reformas en el sistema fiscal (impuestos), privatización de las compañías estatales y la no regulación por parte de los Estados de las empresas privadas.

El resultado *neto*, en cambio, se comentó, fue un mayor endeudamiento. Aunque, eso sí, con la felicitación de las autoridades estadounidenses y las bancario-financieras por todos los ajustes que tuvo el acierto de hacer de su economía. En efecto, el Departamento del Tesoro y la Reserva Federal dieron la bienvenida a las medidas económicas recientemente iniciadas

por el gobierno de México. "El gobierno de EUA cree que éstas siguen construyendo el progreso ya obtenido en el esfuerzo de un ajuste sostenido en la economía mexicana", decía el memorándum enviado por las autoridades reaganianas con ocasión de la concesión del último préstamo *punte*.

Por lo mismo, no tardó en aparecer también un análisis del IMEIDE (Instituto Mexicano de Estudios Internacionales de la Deuda Externa) que deja asentado que las tácticas y estrategias empleadas en la administración del Presidente Miguel de la Madrid respecto a la política de endeudamiento externo, no lograron una reducción sustancial del monto global de la deuda, que asciende a 108 mil 500 millones de dólares, ni un manejo flexible y menos oneroso del servicio, que durante el sexenio fue de 88 mil 588 millones de dólares.

Por ello, señaló el análisis, el gobierno de Carlos Salinas de Gortari tendrá que lograr una negociación a fondo que incluya una disminución no menor del 50% del servicio, y quizás del principal, con la perspectiva de que el país crezca económicamente y de ese modo se establezcan mínimamente las bases de la modernización para el siglo XXI.

Se estima que entre 1988 y 1991, sin un nuevo esquema de negociación, se pagarán 55 mil millones de dólares por el servicio de la deuda. De ahí que paralelamente a la negociación que asegure el pago del servicio sin menoscabo de la soberanía nacional, habrá que contemplar una legislación rigurosa del marco jurídico de las deudas interna y externa, la cual se oriente a sustituir progresivamente la actual conformación del gasto público que se apoya en el débito público. Efectivamente, el gasto gubernamental se apoya en la deuda; no se utilizan recursos fiscales diferentes, como los que podría generar la "economía subterránea" que se estima produce un equivalente al 30% del Producto Interno Bruto (cerca de 141 billones de pesos para 1988).

Jorge Alberto Pérez Zoghbi, presidente del IMEIDE, sostiene que el crecimiento económico y la modernización de México no se deben sustentar básicamente con la deuda pública, y menos la externa, sino con dinero proveniente de nuevos impuestos producto de una reforma fiscal estricta en la que la economía subterránea sea formalizada en beneficio del gasto público.

Luego apunta que una disminución del 50% del servicio de la deuda externa no será suficiente si no se difieren los pagos correspondientes en un plazo mayor de seis años, y si no se utiliza la reducción que se derive de esa renegociación en inversiones productivas. Tampoco será suficiente limitar el servicio de la deuda externa si ello no se acompaña de cambios estructurales que redunden en una mejor distribución de la riqueza para cada uno de los mexicanos que hoy, per cápita, tienen una deuda externa de 1.307 dólares. Resalta que será imperativo un esquema de negociación, porque entre 1988 y 1991 se destinarán 55 mil millones de dólares sólo para cubrir el servicio del débito. De no alcanzarse un nuevo tratamiento, esto repercutirá en mayor pobreza para los mexicanos pues el sobreendeuda-

miento cancela toda posibilidad de desarrollo. En México existe consenso acerca de que debe darse una impostergable reducción del pago de la deuda.

Pérez Zoghbi añade que si en el futuro se recurre a más endeudamiento, "como todo indica que así será", éste tendrá que ser limitado y complementario, cambiando el régimen de tasas flotantes a fijas y diversificando el crédito por país y moneda, dentro de un estricto apego al marco constitucional.

Reitera que no bastará con reducir el servicio de la deuda para lograr la modernización y el crecimiento sostenido de la economía, si no se cambia colateralmente tanto el modelo de producción como el de apropiación de la riqueza, que ha favorecido a unos cuantos en detrimento de las mayorías. Por tanto, se debe pagar de acuerdo a las posibilidades reales del país. Gran parte de la deuda externa debe tomar la forma de un aumento de las exportaciones, para lograr así un mayor ingreso de divisas y una cobertura más flexible del servicio del débito. Además, concluye, sería conveniente incrementar la inversión extranjera, incluso por medio de la repatriación de capitales, para disminuir la deuda (10).

El 1º de diciembre de 1988 el actual Presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, definió en su discurso de toma de posesión la postura de México frente al problema de la deuda externa, en los siguientes términos:

El motor del nuevo crecimiento vendrá en lo fundamental del ahorro interno. Sin embargo, en materia de deuda externa, la situación actual impide la recuperación económica. No volveremos a crecer de manera duradera si seguimos, como hasta ahora, transfiriendo al exterior cada año el cinco por ciento del producto nacional. Esta situación es inaceptable y es insostenible. Evitaré la confrontación. Pero declaro enfáticamente y con convicción que por encima de los intereses de los acreedores está el interés de los mexicanos.

La prioridad ya no será pagar, sino volver a crecer.

Esto no es demagogia ni advertencia. Es un razonamiento meditado que se desprende de las necesidades de mi pueblo y del enorme esfuerzo que ya hemos realizado. Hemos mostrado seriedad al no pretender traspasar al exterior nuestros errores; y hemos corregido deficiencias estructurales. Ahora tenemos que volver a crecer.

Instruyo al Secretario de Hacienda para que, de inmediato, inicie la negociación de la deuda externa bajo las siguientes premisas: primero, deberá abatirse la transferencia neta de recursos al exterior para que la economía pueda crecer en forma sostenida; segundo, por lo que hace a la deuda histórica acumulada hasta ahora deberá reducirse su valor; tercero, los recursos nuevos que requiere el crecimiento sostenido de México deberán estar asegurados para un horizonte lo suficientemente largo que evite la incertidumbre que provocan las negociaciones anuales; y cuarto, deberá disminuir, durante la administración, el valor real de la deuda, y ser cada vez menor su proporción respecto a lo que producimos los mexicanos.

10. Cfr. *La Jornada*, 23 de noviembre de 1988.



No podemos vivir en una situación en que un año contamos con recursos, pero el siguiente quién sabe. Deben encontrarse soluciones de carácter permanente y no de efectividad pasajera. Esta negociación deberá realizarse, en un plazo razonablemente breve, con la banca internacional, con los organismos multilaterales y con los gobiernos de los países industrializados. Asimismo, en forma responsable, deberá mantenerse diálogo y comunicación con los otros países deudores.

No se trata de negociar la deuda para volver a etapas de derroche o desorden financiero; tampoco de suponer que el alivio externo es la solución a todos nuestros problemas. Reitero que teníamos problemas internos antes de endeudarnos excesivamente, y tenemos que seguir enfrentándolos aún después de aligerar la carga de la deuda. La solución sigue dependiendo del esfuerzo doméstico, de nuestras propuestas de acción y de la capacidad colectiva para llevarlas a cabo.

Para eso mantendremos el esfuerzo para saneamiento de las finanzas públicas. Ratifico enfáticamente: en mi administración habrá estricto control del gasto, porque lo contrario, provocaría, de nueva cuenta, un desborde inflacionario. Modernizaremos el sistema financiero para alentar el ahorro privado y estableceremos disciplina, castigando abusos en el mercado de valores. Para fortalecer el consumo, el ahorro y la inversión, bajarán las tasas impositivas al ingreso de las personas y de las empresas, ampliando la base fiscal. Menores gravámenes y más contribuyentes cumplidos fortalecerán el ahorro y alentarán el trabajo.

Ante la gravedad de los rezagos sociales, la recuperación económica debe alcanzarse con la menor demora posible. Pero para recuperar el crecimiento duradero con estabilidad de precios, el aumento de la actividad económica debe ser gradual.

El crecimiento inmediato está limitado por las bajas tasas de inversión en los últimos años. Una recuperación súbita propiciaría un desbalance que nos llevaría nuevamente a los umbrales de la hiperinflación. No podemos forzar el paso. Por ello, especial atención recibirá en el próximo año, la consolidación de una estabilidad de precios indispensable para el desarrollo sostenido.

La política económica de 1989 será de transición. Ello es obligado por el tiempo que requiere el proceso de negociación firme de la deuda con el exterior. Por eso también, ésta tiene que resolverse pronto. Mientras así ocurre, se requiere mantener estricta disciplina en el manejo económico para reducir la vulnerabilidad de nuestra balanza de pagos y evitar que ello nos debilite en la negociación externa.

Les pido a mis compatriotas que hagamos el esfuerzo adicional que esta transición requiere. Así enfrentaremos la negociación con nuestros acreedores en una posición de mayor fortaleza.

Estoy convencido que lograremos una renegociación satisfactoria, porque tenemos la razón y los argumentos para alcanzarla. Podremos entonces entrar a una nueva etapa de recuperación del crecimiento, con estabilidad y equidad. Crearemos así las condiciones para que los mexicanos se instalen a vivir con decoro y no a sobrevivir con estrechez (11).

11. Salinas de Gortari, Carlos, *Discurso pronunciado por el actual Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos después de asumir su cargo el 1º de diciembre de 1988.*

De todas maneras, los absurdos y contradicciones salen a flote con características hasta ahora no suficientemente explícitas. Por ejemplo, México, con un débito menor y pese a dos renegociaciones, alcanzadas en 1983 y 1986, paga más que Brasil por el servicio de su deuda externa, señala el informe del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), correspondiente a 1988. Con base en datos propios y del BM, la institución hemisférica dice que ésta ha sido una característica histórica. Así, por ejemplo, en 1986 se desembolsaron 345 millones de dólares más que la nación sudamericana: 8.753,7 millones contra 8.408,7. Para ese año, ya con los beneficios de la segunda renegociación realizada por Miguel de la Madrid, la deuda brasileña era 9.490 millones de dólares superior a la mexicana: 111.045 millones de dólares por 101.555, agrega el documento.

El estudio entra en detalles a partir de 1978, cuando las deudas de México y Brasil eran, respectivamente, de 35.720,6 y 52.187 millones de dólares. Esta diferencia no jugó a favor de México que pagó por su servicio 6.302,8 millones de dólares, 1.879,9 en intereses y 4.404,9 de amortizaciones. En cambio, Brasil desembolsó 1.818,3 millones de dólares menos: 1.848,6 millones de intereses y 3.602,8 de amortizaciones, para dar un total de 4.484,5 millones de dólares.

El BID despliega, en cuadros estadísticos, lo que denomina "datos históricos" que acredita el BM y que se refieren exclusivamente a la deuda pública externa. Es decir, se excluyen las obligaciones con plazo menor de un año, los créditos contratados con opción en cuanto a moneda de reembolso, los préstamos al sector privado sin el aval oficial, las operaciones de compra y recompra con el FMI y las transacciones *swaps*—conversión de deuda por inversión— entre bancos centrales.

Para 1979, cuando el *boom* petrolero mexicano atraía a prestamistas oficiales y privados, la diferencia de pagos por el servicio se agravó para México: con un débito de 42.825 millones de dólares debió cubrir 10.032,5 millones. En tanto Brasil, con un saldo de 55.803 millones, sólo cubrió 6.528 millones. Cuatro años después, en 1983, México debía ya 92.991,1 millones y pagaba 11.445,3 por intereses y amortizaciones. Brasil, por su parte, adeudaba 93.556 millones y entregaba a sus acreedores sólo 6.955,1 millones.

El flujo de capital hacia los dos países continuó en 1984. México aumentó su deuda externa a 96.554 millones de dólares y cubrió 11.292,9. La brasileña pasó a 102.039 millones y pagó intereses y amortizaciones por 7.157,7 millones. En 1985, México pago 10.982,6 millones por 7.313 de Brasil. Sólo que adeudaba entonces 96.910 millones, por 105.125 de Brasil.

Los datos del BID no incluyen 1987 y 1988, pese a que el documento se editó al concluir el último año. Ello se debe a que la información de los gobiernos no siempre fluye con rapidez, por lo que no es posible hacer comparaciones sobre el comportamiento económico de la comunidad latinoamericana. Sin embargo, hay naciones que pagan proporcionalmente menos que México y otras que van muy adelante en el manejo de su débito.



Es el caso de Chile, que en 1986 por 20.686,5 millones de dólares adeudados pagó únicamente 1.621 millones.

Por supuesto que las preguntas que se levantan desde estos datos no son pocas. Las iremos formulando desde nuestra postura que está involucrada en la esperanza de nuestros pueblos.

9. A mitad de camino entre lo real y lo irreal, tal vez cercana a la economía-ficción, la deuda exterior de América Latina rebasó en 1988 los 415.000 millones de dólares, algo más de mil dólares por habitante.

Por muy distinto que sea su perfil en cada país —y más diferente aún la ecuación per cápita—, para buena parte de las naciones de la región estos débitos tienen ya un crecimiento vegetativo por haber franqueado hace tiempo los límites de la viabilidad.

Para los balances de los acreedores, a su vez, estas cifras comienzan a ser caracterizadas ya, más o menos abiertamente, como ficticias o a ser consignadas como pérdidas, aunque sigan generando entradas no despreciables de capital, en forma de intereses y vencimientos.

Las paradojas de la situación son múltiples y, para no situarse en el disparate puro y simple, siguen conviviendo con aparente racionalidad, pese a que ésta no lleve sino a formular una especie de economía-ficción, aún no estudiada en las universidades.

La principal de estas paradojas es la de ver a los deudores —los países de menores recursos—, tan acuciados por la contracción del comercio mundial y la crisis de precios de sus materias primas, convertidos en exportadores netos de capital al mundo acreedor, precisamente el de mayor nivel de riqueza. Así, en los últimos cinco años, América Latina ha transferido al exterior alrededor de 200.000 millones de dólares, una cifra cuatro veces mayor que las entradas de capital en el mismo período.

La deuda externa de la región no hace sino crecer en abierta progresión, mientras condiciona decisivamente la planificación de recursos —y enteramente su sector exterior— a la liquidación y refinanciación de los intereses, con un margen cada vez menor para la amortización que, en la actualidad, es ya anecdótico.

Para el total del período en que se desarrolla el proceso —desde el comienzo de la década de los setenta— se calcula, además, que una cuarta parte de esa deuda global procede de la revisión de intereses o de los cambios introducidos en las negociaciones de refinanciación por parte de los acreedores. Una parte no desdeñable de esos 415.000 millones de dólares, al mismo tiempo, se han generado en la nación acreedora, pero por inversionistas extranjeros —o nacionales con acceso al mercado de capitales— a partir de distintos tipos de operaciones con el exterior en que se repatriaban, además, estos beneficios atípicos.

Simultáneamente, los países convertidos al modelo deudor generaban sus propias reglas: la deuda no se paga, se refinancia, como dijo el ex Ministro brasileño de Hacienda Delfim Neto, en 1979, cuando los débitos de su país eran solamente la mitad de los actuales. La fórmula "bola de nie-

ve" quedó expresada entonces ante medio centenar de periodistas extranjeros: ¿cómo nos van a negar nuevos créditos? La deuda exterior no se paga: se refinancia. *Si yo le debiera a usted diez mil dólares, no dormiría esta noche pensando cómo pagarle, pero si yo le debiera diez millones, quien no dormiría sería usted.*

La reconversión en nueva deuda de los compromisos inmediatos generados por la propia deuda ha mantenido su fidelidad a ese esquema desde entonces, hasta el punto de haber sido caracterizada recientemente por un alto funcionario de una institución multilateral con un rotundo dictamen: irresponsables dando créditos a irresponsables.

De la euforia inversora de los países ricos para sortear y rentabilizar la crisis de los años setenta en el mundo menos desarrollado —entonces avalados por sus propios recursos naturales y niveles promisorios de crecimiento—, se ha pasado en poco más de diez años al toque de alarma de unos y otros. La propia envergadura del problema ha impuesto progresivamente nuevas reglas, hasta adecuar la ficción a linderos posibles con la realidad. El margen de maniobra de los acreedores, desde el punto de vista económico, parece limitado hoy a asumir la propia condición de las deudas como no embargables. Para los países deudores, a su vez, éstas son el desencadenador de un proceso de insolvencia progresiva por bloqueo del crecimiento y, en consecuencia, de las posibilidades de generar recursos para los pagos.

Así las cosas, las otrora ineludibles exigencias de reajuste de las economías deudoras —siempre tensas y, sobre todo, ineficaces—, han dejado paso a algo parecido a la impotencia de las instituciones multilaterales o del Club de París (acreedores institucionales). En la actualidad, las casi únicas opciones para rechazar éstos la refinanciación reclamada, es la pura y simple ampliación del club de los inelegibles (países que no pueden solicitar nuevos créditos).

En la banca privada internacional, al mismo tiempo, la situación no es mucho más halagüeña para quienes no tienen posibilidad ni recursos propios como para declarar públicamente como pérdidas, buena parte de esta cartera de créditos. Las posiciones más rígidas de estas entidades en cada renegociación se han hecho cada vez más insostenibles, ante la amenaza de autodestrucción que supone para ellas mismas el que se demuestre la inviabilidad de estos activos.

Las alternativas han comenzado a barajarse precisamente en el grupo latinoamericano, a medida que los principales deudores de la región intercambian información y experiencias recíprocas, por poco tentados que se sientan por la confrontación con sus acreedores o la formalización de un cartel de deudores.

La condonación parcial y los demás signos de una voluntad política de los acreedores de atenuar la situación, no parece la fórmula definitiva, aunque, como la revisión a la baja de los tipos de interés o la refinanciación en condiciones más favorables, haya paliado los perfiles más insostenibles en algunos casos. La vía de reconversión de la deuda en inversión —una

novedad de los últimos años— está comenzando a agotar sus posibilidades, además que no ha significado más que la amortización de márgenes menores de los compromisos de países como Brasil, México o Argentina. Entre los principales deudores del mundo en desarrollo, se ha analizado con seriedad los riesgos de que esa vía dé origen a una inversión fantasma que, además de no acceder al mercado interno, suponga la pérdida del control sobre recursos nacionales esenciales.

Finalmente, la perspectiva más prometedora la ofrece el valor real de esta deuda en los mercados financieros mundiales donde, por ejemplo, la de Brasil se ofrece al 40% de su valor nominal, y la de Argentina por debajo del 30%. Entre las más caras respecto a su precio nominal se encuentran las de Uruguay y Colombia —entre el 75 y el 70%—, en tanto que la más baja es la de Perú, cuya situación de rebeldía frente a los acreedores sitúa el valor real de su deuda en el 7% del nominal.

Tanto la recompra en el mercado secundario de la propia deuda a precios reales, como la oferta directa a los acreedores, chocan con las limitaciones de los propios países latinoamericanos para abordar sin recursos exteriores el abatimiento parcial o definitivo de este pasivo.

El peligro, además, como no se le habrá escapado a nadie, es que la demanda que generaría una operación de este tipo alteraría el precio real de la oferta, y las leyes del mercado —como actúan al considerar más viable la deuda de un país que la de otro— lo situarían en las proximidades de su valor nominal. Sin embargo, no cabe duda que la situación adquiere otros perfiles cuando se barajan estas cifras reales en vez de las nominales, e incluso parece cada vez más viable que la refinanciación de la deuda exterior latinoamericana se haga en el futuro inmediato a partir de estos nuevos datos.

El llamado Grupo de los Ocho —que integran, por ahora, los principales deudores de la región: Brasil, México, Argentina, Venezuela, Perú, Colombia y Uruguay— ha estudiado esta vía que ya han utilizado países del Grupo Andino en sucesivas reuniones técnicas, como la celebrada en diciembre de 1988 en Río de Janeiro.

Las tres esferas de posible actuación perfiladas por los ministros económicos de los Ocho, giran en torno a la plena utilización de los recursos que ofrecen las leyes del mercado, la compra de deuda en el mercado secundario a precios reales por instituciones internacionales y los bonos de garantía internacional.





## Capítulo II

### El rostro antihumano de la deuda externa

---

En la sesión de la Conferencia Internacional que sobre el tema de la deuda externa se realizó en Annendale, Nueva York, en octubre de 1988, intervino Daniel Patrick Moynihan, senador por Nueva York, miembro de los comités de finanzas y relaciones exteriores y ex embajador de EUA ante la ONU. La mayoría de los latinoamericanos allí presentes esperaban que se refiriera fundamentalmente a la deuda externa que agobia a nuestros países, puesto que su tema era "Naturaleza y límites de la actividad del gobierno de EUA para resolver la crisis de la deuda". Pero se equivocaron. La crisis que más preocupaba al senador del país sede de los principales bancos acreedores era la deuda externa norteamericana, y no sólo por sus consecuencias económicas, sino sobre todo por sus implicaciones geopolíticas.

El senador Moynihan ubicó la deuda externa de su país como un problema de seguridad nacional, a partir del hecho inobjetable de que los principales acreedores (los inversionistas japoneses, en su ejemplo) pueden solicitar apoyos extraeconómicos a cambio de su disposición de mantener el financiamiento a EUA. Para este último país, una mutación estructural de tal naturaleza implica redimensionar todavía más la discrecionalidad de la hegemonía mundial que pretende ejercer, ya que ésta estaría sujeta a delicados balances y negociaciones financieras en las que no partiría con ventaja. Por otra parte, la intervención de Moynihan subrayó las similitudes entre la situación financiera de EUA y la de América Latina: habló de un "hemisferio deudor" que tendrá que relacionarse con el "hemisferio acreedor", compuesto por los continentes asiático y europeo.

El senador habla de un "hemisferio deudor" (refiriéndose a Latinoamérica) y es evidente que, desde esta perspectiva, ese "hemisferio deudor" se redimensiona. Nos coloca frente al imperativo (aunque esto haya sido claramente omitido en su intervención) de que para cada país latinoamericano, su problema de deuda externa está asociado con el de la propia seguridad nacional, que en nuestros países implica también defensa de la soberanía. Ya hemos sufrido presiones extraeconómicas, bajo la amenaza



del cese abrupto del financiamiento (incluso créditos comerciales). También nos dice del orden de prelación en la lógica financiera norteamericana: este orden es político, y pasa por la defensa de una hegemonía internacional, actualmente en proceso de sustitución por un multipolarismo, no sólo económico. El problema que más resiente EUA es su necesidad de conservar el liderazgo en el mundo no socialista. Se trata de hacer entender a los países latinoamericanos que el antagonismo principal está fuera del continente y que la economía norteamericana ha perdido, si bien temporalmente, la capacidad para absorber los déficit que varios países de América Latina necesitarían para avanzar hacia una etapa de crecimiento sostenido. Las naciones latinoamericanas podrían, según esa lógica, asumir, paradójicamente, que la dirección (política) de los deudores recae en el deudor mayor: EUA. Omitiendo, asimismo, un análisis serio acerca de las relaciones asimétricas entre EUA y nuestros países (1).

La combinación y complejidad de todos estos factores arrojan un resultado concreto que de múltiples formas se revelará como un problema de vida o muerte para las mayorías empobrecidas de nuestros pueblos: la debilidad progresiva, estructural, de las economías del Tercer Mundo y, evidentemente, de América Latina. La contracción de sus exportaciones, en una etapa mundial de interdependencia indudable, gravita, en gran medida, sobre la dependencia de los productos primarios, y no sólo como consecuencia del proteccionismo en los países ricos. Sin estudiar objetivamente los dos aspectos, se adelantaría poco en el análisis y se naufragaría en los adjetivos calificativos. La reducción, ineludible, del peso de la deuda externa no modificará el problema. Al contrario: le dará toda su dimensión estructural porque no podrá negociarse sólo con materias primas (cuyo índice de utilización disminuye desde hace veinte años en los productos industriales terminados), sino desde la reforma interna de la economía y aceptando inteligentemente la modernidad: competitividad, productividad, tecnologías y visión global de los cambios del mundo y del papel a jugar (liquidadas las autarquías) en el nuevo modelo de división internacional del trabajo. En ese sentido la apertura será, inevitablemente, dolorosa, pero irreversible.

Las pruebas de esa crisis estructural —el reasumir las teorías del pasado teórico o político no resolverá el dilema— son patentes y no dependen sólo de la deuda. En síntesis, las dimensiones de las exportaciones son muy bajas. La producción moderna y exportable del continente está estancada. No nos engañemos. Los datos del retroceso son patentes y no cabe ignorarlos, aunque existan diferencias entre los países.

El problema de la inflación —que implica una brutal concentración del ingreso en países estructuralmente desiguales, en orden a la redistribución del ingreso— ha ampliado los problemas sociales y, en consecuencia, incrementado los ya muy peligrosos desafíos de empleo en una región

1. Cf. Báez Rodríguez, F., "Deuda externa y seguridad nacional", en: *La Jornada*, 7 de noviembre de 1988.

rapidísima y brutalmente urbanizada. El empobrecimiento de la sociedad latinoamericana no parece ocultable.

El pago de la deuda en esas circunstancias, decreciendo las exportaciones (y siendo irrelevantes las importaciones que tendrían que crecer, realmente, como signo de vitalidad y no como recurso para objetar un superávit de divisas con qué pagar), disminuyendo el PIB, desacelerándose la planta productiva interna y contrayéndose la parte del trabajo en el PIB (hasta extremos sociales intolerables), ¿qué efectos tendría en los próximos años de persistir las actuales circunstancias?

El impacto de este fenómeno ha ido ganando terreno, y me atrevería a afirmar que en ritmos casi paralelos, tanto en la experiencia cotidianamente sufrida por nuestros pueblos como en la toma de conciencia, sobre todo en cada vez más amplios sectores organizados.

Apenas es necesario reiterar que para la región latinoamericana las expresiones de este proceso son verdaderamente dramáticas, marcando retrocesos muy severos en los niveles de ingreso por habitante, lo que se expresa a su vez en condiciones de vida y de trabajo cada vez más infra-humanas. Incluso, ante las proporciones alarmantes de los estallidos sociales, no son pocos los gobiernos que muestran una toma de conciencia respecto de la necesidad de proteger a la población pobre y más vulnerable frente a la agresividad de las actuales políticas económicas. Podríamos hacer un muestreo recorriendo los principales indicadores que nos acercan a los efectos concretos emanados de la crisis condensada en la deuda externa; sin embargo, solo apuntaremos aquéllos en los que más se refleja la sensibilidad de las mayorías empobrecidas en términos directos de supervivencia.

Así, por ejemplo, un informe elaborado por la CEPAL (1985), pronosticaba que en 1990 América Latina tendría 35 millones de desempleados; se supone que esta estimación está dada sobre la base del volumen de mano de obra activa disponible, lo que hace suponer que en su gran mayoría involucra a individuos cabeza de familia. Esto supuesto, podemos fácilmente derivar las consecuencias directas en términos de las necesidades vitales básicas de la familia (casa, vestido, alimentación, etc., además del sub-empleo de amplios sectores de mujeres y niños). El pronóstico agrega que para esa fecha, las naciones del continente tendrán que dedicar el total de sus ingresos por exportaciones al pago del servicio de la deuda externa.

En un estudio similar de la misma CEPAL, se señala que ya en 1970 un 40% de la población latinoamericana vivía en condiciones de pobreza (tomando los criterios de la CEPAL, se considera "indigentes" a aquellas personas cuyos ingresos son inferiores al valor de la canasta básica de alimentos: lo que expresa el hecho de que estas personas, aunque destinaran todos sus ingresos a la alimentación, no lograrían cubrir sus necesidades mínimas: ¿y las demás necesidades básicas de toda la familia?...). La Organización Hispanoamericana de Jóvenes (OHJ) ha estimado que dentro de pocos años, la población latinoamericana estará compuesta principalmente

por niños y jóvenes que tendrán que vivir en una situación de mayor pobreza que las presentes generaciones, de mantenerse las actuales tendencias de la política económica vigente.

Las declaraciones de las conferencias sindicales latinoamericanas sobre la deuda externa, son casi obsesivamente persistentes al respecto:

En los últimos dos o tres años (1984) el nivel de vida de la mayoría de los trabajadores de Latinoamérica y el Caribe, ha sufrido una reducción desastrosa. Las familias que anteriormente vivían en un estado de pobreza, hoy se ven forzadas a sobrevivir con menos de lo que sus escasos medios les permitían adquirir hace apenas tres años; las familias que habían alcanzado un cierto grado de seguridad económica, ahora se ven sometidas a lamentables privaciones. Se estima que aproximadamente el 30% de los trabajadores de la región carece de un empleo regular. Hay millones de niños que se quedan sin consumir sus alimentos básicos diariamente...

El 25 de octubre de 1988, la OIT hizo circular un documento informativo en el que se subraya una vez más que la cantidad de desempleados y de pobres es alarmantemente elevada en el mundo y que, según las últimas estimaciones, va en aumento. En su informe, la OIT señala que el problema está vinculado a la crisis económica y a la *carga de la deuda* y advierte que se debe realizar esfuerzos especiales, con medidas conjuntas y concertadas, tanto de carácter nacional como internacional, para generar empleos, combatiendo así la desocupación permanente. Los expertos de la OIT dicen que para promover un crecimiento eficiente, que permita aumentar el empleo y reducir la pobreza:

...se necesita una acción concertada de parte de los países industrializados, tanto en lo que atañe a las políticas macroeconómicas y financieras, como en lo que se refiere a los flujos de capital y la asistencia externa, así como políticas apropiadas hacia los países en desarrollo.

Subrayan que *la pesada carga de la deuda* ha tenido graves consecuencias para el empleo. Debe buscarse una respuesta con base en “un diálogo continuo y una responsabilidad compartida. La estrategia tendrá que ser puesta en práctica con flexibilidad, en un marco de cooperación internacional” (2). Insisten en que el mantenimiento y la ampliación de un sistema comercial abierto en el mundo, es “condición indispensable” para la promoción eficaz y efectiva del crecimiento, el empleo y la mejora de los niveles de vida. Destacan que el proteccionismo retrasa los ajustes necesarios y reduce el margen de crecimiento de la economía mundial. “El

2. Los documentos al respecto son abundantes. Quiero hacer especial referencia a los materiales expuestos en la reunión de Lima (Perú), entre los que aparece con especial énfasis el documento de la UNICEF: “Ajuste con rostro humano” (1987), que luego se irá repitiendo en distintos foros con la variante de muertes absurdas, específicamente en el renglón de niños “muertos antes de tiempo”.



proteccionismo es inaceptable porque exporta desempleo de unos países a otros”, dice el informe.

Los analistas de la OIT agregan que se necesita un gran esfuerzo para un reajuste estructural en todo el mundo, en relación con la promoción de un crecimiento más dinámico y no inflacionario. Tal reajuste, indican, “puede resultar doloroso, y habrá que repartir su carga”, tanto entre los distintos países como al interior de cada uno de ellos. Se recomiendan esfuerzos “para proteger a los grupos más pobres y vulnerables”, y entre éstos, especialmente “a las mujeres y los jóvenes contra una marcada reducción de sus niveles de vida y de protección social”. Asimismo, deberían concebirse “políticas de reajuste que sienten las bases para un crecimiento futuro del empleo y de los ingresos”.

Por su parte, la Declaración Sindical de Campinas afirma que:

Existe en toda América Latina y el Caribe una profunda sensación de indignación, frustración y aun desesperación por la desigualdad de las medidas de austeridad que se aplican para transferir recursos de la región como pago de los intereses sobre la deuda.

Es importante señalar que casi todas estas declaraciones involucran tanto a los trabajadores de la ciudad como del campo, cuya consigna puede sintetizarse en aquella proclama hecha en su Declaración Final por la Segunda Conferencia Sindical Internacional sobre Deuda Externa y Desarrollo: “Primero el pueblo, y después la deuda”.

De distintas formas, ésta es la constante que se recalca en los diferentes foros y conferencias de las organizaciones populares, especialmente de los trabajadores de la ciudad y del campo, y de manera enfática en los de Cuernavaca (1984), Bogotá (1985), La Habana (1985), Buenos Aires (1986), Campinas (1987) y Lima (1987). Así, por ejemplo, en la Conferencia de Lima se llega a las siguientes conclusiones:

El pago de la deuda externa para nuestros países es *inviabile* porque:  
Primero: Es un imposible *económico*, porque aunque quisiéramos no podríamos pagarla; no alcanzan nuestros recursos naturales y humanos para poder hacerlo y, aunque alcanzaran, no podríamos continuar desarrollándonos.  
Segundo: Es un imposible *social* porque su pago acarrea desempleo, desnutrición, delincuencia, destrucción familiar y zozobra.  
Tercero: Es un imposible *político*, porque nuestras frágiles democracias dejarían de existir si pagáramos la deuda.  
Cuarto: Es un imposible *moral*, porque no podemos ni debemos reconocer una deuda que no asumimos los pueblos latinoamericanos, sino gobiernos civiles y militares, ladrones y antinacionales (3).

3. Declaración de Campinas, mayo, 1987. Un excelente resumen sistematizado sobre el tema se puede encontrar en la publicación del CEDAL: *Deuda externa y movimiento sindical en América Latina*, Javier Mujica, Lima, Perú, 1988.

Sin duda, un análisis riguroso podría introducir importantes matices a estas aseveraciones; en todo caso, su importancia radica en que reflejan la reacción objetiva de los sectores populares. El Documento Base para la Conferencia sobre la Deuda Externa, Desarrollo y Conferencia Internacional, sintetiza así este aspecto de la problemática:

En el Tercer-Mundo, el impacto de la crisis de la deuda es sentido principalmente por los grupos más vulnerables, mujeres y niños, hogares campesinos deficitarios en alimentos, comunidades pastoriles, los sin tierra, los desempleados urbanos y, masivamente, por aquellos con salarios que no alcanzan para sobrevivir. Las más claras indicaciones del impacto de la crisis de la deuda, son:

- la creciente inflación y la drástica reducción de los salarios reales;
- el colapso de la educación, la salud y otros servicios;
- la creciente mala salud y la reaparición de masivas enfermedades mortales.

El 24 de octubre de 1988, la OMS, la OPS y la UNICEF daban a conocer un documento en el que informaban que 3.500.000 mil niños mueren al año por seis males infectocontagiosos. Según la información:

Más de tres millones 500 mil niños de 5 años, mueren anualmente en el Tercer Mundo a causa de la rubeola, tétanos, tosferina, difteria, tuberculosis y poliomielitís.

Las denominadas “seis asesinas de la niñez tercermundista” son enfermedades evitables mediante la inmunización, pero la carencia de recursos médico-sanitarios que se padece en gran parte de esas naciones, impide que muchos de sus niños, y de millones de adultos crecidos con lesiones invalidantes, alcancen un “desarrollo pleno”. Poco después (26 de noviembre de 1988), la representante de la UNICEF en Chile, Haydée Martínez, aseguró en el marco de un seminario sobre salud realizado en Santiago, que cincuenta y ocho millones de niños menores de quince años viven en condiciones de pobreza y miseria en América Latina. Según proyecciones de la UNICEF, para el año 2073, millones de niños menores de quince años “no alcanzarán siquiera niveles mínimos de subsistencia”.

Martínez calificó asimismo de “intolerable” el hecho de que alrededor de un millón de niños menores de cinco años mueran anualmente en esta región por “causas evitables”, como son las infecciones respiratorias agudas, la diarrea y problemas originados en el embarazo de las madres. Agregó que *el pago de la deuda externa* ha provocado un desmejoramiento de las condiciones de vida. “Al nacer, todo niño latinoamericano ya debe treinta mil dólares”. En particular, afirmó que Chile “está entre los países en que la carga relativa de la deuda externa es más alta, el 90% del producto, frente a un promedio cercano al 60% para el resto de la región”.



La representante de UNICEF mencionó que “en la actualidad existen alrededor de un millón de familias chilenas que viven en condiciones de vulnerabilidad, o sea el 36% de la población total del país, 4.300.000 personas. Se estima —dijo— que 500 mil menores de seis años viven en condiciones de pobreza en Chile”. Pero si recorriéramos los análisis de cada país, el panorama no sería más alentador; todo lo contrario,

Los efectos sobre la mujer son particularmente chocantes. Ellas han sido incorporadas en número creciente dentro del trabajo asalariado en condiciones extremadamente malas; muchas, trabajan largas horas para mantener la sobrevivencia de sus familias.

El estudio de la UNICEF de 1987, titulado “Ajuste con rostro humano”, concluyó que la reducción de los ingresos familiares y los gastos gubernamentales en los años ochenta, ha originado un amplio y agudo deterioro en los estándares de la salud infantil, la nutrición y la educación para Latinoamérica; esto revela que, por lo menos en ocho países, el bienestar infantil decayó. El general deterioro es evidente en las áreas de nutrición y educación.

UNICEF argumenta que los ubicados en los niveles más bajos de la distribución del ingreso en el sector monetarizado de la economía, tienden a sufrir desproporcionadamente. La recesión económica, generada en la mayoría de los casos por medidas inflacionarias, deprimió los salarios mínimos en exceso y acentuó la caída del empleo. El autoempleo en el sector informal, donde más individuos compiten en un reducido mercado, sigue a menudo esta tendencia. Los gastos alimenticios se reducen casi en la misma cantidad que el salario real.

La capacidad de muchos hogares, individuos y gobiernos para resistir la crisis, se ha debilitado significativamente, mientras que los efectos de la subnutrición, el menor acceso a los servicios de salud y la reducción de las oportunidades educativas, han causado un daño permanente a la capacidad mental y física de mucha de la futura fuerza laboral. La evidencia muestra que el deterioro del bienestar infantil es causado en gran medida por la declinación económica externa e interna de los años ochenta, en particular por la falta de políticas dirigidas a proteger a los pobres y niños. La UNICEF nos alerta de que “a menos que haya cambios radicales e inmediatos en las políticas, la predicción de que lo peor está por venir” es ahora más válida que nunca. Todo esto evidencia que es necesario un cambio radical en las estructuras de poder de los países subdesarrollados. Según uno de los últimos informes de UNICEF, podemos contar con las siguientes cuantificaciones, las que seguramente conllevan importantes distancias de la realidad:

Ciento ochenta mil niños trabajan en Argentina; 32 millones de “niños de la calle” luchan por sobrevivir en Brasil; de los 3.000 niños que mueren cada 24 horas por deshidratación diarreica en América Latina, México aporta por lo menos la décima parte; en Perú, fallecen cada año casi 100.000 niños menores de cinco años de edad, por infecciones

sencillas en las que subyace la desnutrición; cerca del 50% de los niños panameños vive por debajo del nivel de absoluta pobreza; con el PNB per cápita más alto de la región (3.500 dólares) Venezuela registra una TMI (tasa de mortalidad infantil) de 45 niños muertos antes de los cinco años de edad por cada mil, lo que equivale al doble de la TMI de Chile y al triple de la TMI de Cuba, cuyos PNB per cápita son muy inferiores a los de Venezuela; el gasto de la Defensa de Uruguay es tres veces mayor que el de Salud y dos veces superior a su gasto en educación; Colombia tiene 4 millones de “niños de la calle”, una TMI de 72 niños muertos por cada mil y se registra uno de los más altos porcentajes de niños con bajo peso al nacer, en la región.

La población infantil (de uno a los 16 años de edad) de Brasil, México, Perú, Colombia, Argentina, Venezuela, Panamá y Uruguay, constituye un tercio (140 millones) de la población total de América Latina (419 millones) y los niños menores de cinco años de edad (preescolares), de los mismos países, constituyen algo más del 10% (47 millones) del total de pobladores de la región (4).

Esos 140 millones de niños y adolescentes son quienes más severamente sufren los efectos de la crisis económica. Y evitar que así sea parece importante no sólo por la magnitud de la población que ellos integran, sino porque en esas edades se determina su ser individual y su ser generacional, lo mismo en lo biológico que en lo cultural y en lo económico. En un reciente estudio, Richard Holly, director ejecutivo adjunto de UNICEF, indica que:

El no proteger a los niños en las etapas claves de su desarrollo equivale a un daño perdurable para una generación entera, cuyos resultados bien pueden afectar el desarrollo económico de un país, durante décadas.

Lo que ocurre hoy con los niños latinoamericanos en general, y con los niños de Los Ocho en particular, es una forma de genocidio, rodeado por “un muro de silencio”, detrás del cual —como se define en un informe anual de la UNICEF— “se está sacrificando a una generación de niños en el altar de la recesión”.

Todo esto no es, muy a nuestro pesar, un recurso literario impresionista, sino una real afrenta a la dignidad de los hombres y de los pueblos de acuerdo con la más antigua y pura tradición bíblica. Cuando con los días y los años se van acumulando las injusticias y las vejaciones, también se van acumulando las impaciencias de los pueblos hasta que en un momento de la historia se convierten en hito revolucionario. Así nació el pueblo de Israel, así se perpetúa y se renueva el pueblo de Dios en cada dominación que se vence y en cada independencia que se conquista.

La deuda externa condensa un sinnúmero de afrentas que están agudizando la conciencia y la voluntad política de los oprimidos que ya hace

4. Cf. Documento Base para la Conferencia sobre la Deuda Externa, Desarrollo y Conferencia Internacional, Lima, Perú, enero de 1988.

tiempo optaron por ser libres, y aquí se repite el hecho político original del Exodo. Sólo para ilustrar, pensemos que la carga de la deuda externa ha creado situaciones verdaderamente insólitas como lo es el haber transformado a los países de nuestro continente en exportadores netos de capital. Como lo es también el hecho de que el valor acumulado de la deuda externa supera ya la mitad del PIB de nuestros países, lo que equivale a tres veces el valor de sus exportaciones anuales, y que el pago de sus servicios se ha incrementado en el doble del aumento de sus exportaciones.

De aquí que la mayoría de las opiniones coincidan en que el problema de la deuda externa, más que un problema financiero, es un problema político de relaciones de dominación y vasallaje.

Frente a esta problemática: *¿qué hacer?* Xabier Gorostiaga sintetiza una salida en "Diez principios de acción".

- 1) Estamos en una fase que necesita superar la denuncia, para entrar en un proceso de *organización y acción global* sobre el problema de la deuda.
- 2) La deuda no es el problema fundamental, sino únicamente el epifenómeno, la punta del iceberg, donde se concentran las contradicciones, la inmoralidad del sistema capitalista dependiente.
- 3) La deuda es una *oportunidad* de acción global para construir el NOEI. *La deuda une estructuralmente a los oprimidos y explotados del norte y del sur*; une a intelectuales, trabajadores, cristianos, a los más afectados por la deuda, las mujeres y la juventud, es una conciencia y acción global internacional. La deuda permite y facilita que las reivindicaciones económicas y sociales particulares se transformen en demandas sistemáticas. La deuda necesita, por tanto, un mecanismo de pedagogía popular para lograr este efecto.
- 4) La deuda ayuda a la superación de ideologías, mitos y temores sobre la crisis y el anticomunismo, lo que mueve a la búsqueda de una moral y una ética con raíces y bases materiales en la cotidianidad del sufrimiento y opresión de nuestros pueblos.
- 5) La deuda induce también a la búsqueda de intereses mutuos y valores comunes entre el Norte y el Sur, superando el artificial e ideológicamente provocado antagonismo entre el Este y el Oeste, que ha llevado al mundo a la carrera armamentista con gastos anuales de un trillón de dólares (1.000.000.000.000), equivalente a toda la deuda externa acumulada del Tercer Mundo.
- 6) La deuda como instrumento para desenmascarar el fetiche del siglo XX.

El problema de nuestro siglo no es la *confrontación Este-Oeste*, sino *Norte-Sur*, es decir, capital y tecnología versus trabajo y recursos naturales. La deuda plantea el reto de unir a los explotados del Norte, el Sur en el Norte, con el Sur del Sur, para transformar el mundo desde la lógica de las mayorías; esto es, socializar el capital y la tecnología poniéndolos al servicio del trabajo y de los recursos naturales para



poder crear la igualdad y la fraternidad, frente al desastre ecológico y la guerra. Son los llamados "condenados de la tierra", los pobres del mundo, lo que podrán crear un mundo de paz y democracia, estableciendo las condiciones para el *desarrollo de todos y la seguridad colectiva*.

7. La deuda como instrumento para que en 1992, *América Latina se descubra a sí misma*, en un proyecto de unidad, integración y conciencia latinoamericana que supere el colonialismo y el monroísmo, para crear un auténtico bolivarianismo.

8) La deuda como reto de nuestra generación del 500 Aniversario, la generación de la *convergencia histórica* de tres grandes corrientes ideológicas y proyectos de sociedad:

Convergencia del nacionalismo, cristianismo y socialismo. Convergencia histórica difícil, hostigada desde el chauvinismo, el cristianismo escapista y el marxismo manualista, pero sobre todo hostigada por el Imperio. El Imperio se opone a la convergencia de la identidad nacional, de los valores cristianos y del proyecto de liberación de un socialismo criollo (Martí, Sandino, Mariátegui, El Che y la teología de la liberación). Convergencia histórica producto del *mestizaje cultural y étnico* del Mundo Amerindio, del Mundo Africano y de la vieja Europa. Este mestizaje permite una cultura por la vida, la sobrevivencia, asimilando y dirigiendo orgánicamente lo que en otras culturas cartesianas (de ideas claras y distintas), son contradicciones teóricas irreductibles.

9) La deuda como capacidad de *triangulación entre América Latina-Europa-Estados Unidos*. En esta triangulación de esfuerzos el vértice y la dinámica está en América Latina, dirigida esta dinámica por los sujetos sociales del cambio, es decir, las organizaciones populares y los grupos orgánicos de éstas. Es necesario superar la deuda como problema de los gobiernos, para convertirla en un problema de la sociedad civil y en potencial de su organización y movilización.

10) La deuda hace estallar la crisis del sistema financiero y del comercio internacional. La crisis se convierte por tanto en una encrucijada, donde "lo que debe nacer no nace y lo que debe morir no muere". La deuda es, por tanto, *la convocación estructural para la superación de la crisis del capitalismo* y la construcción de la dinámica para el Nuevo Orden Económico Internacional (5).

Por consiguiente, desde la perspectiva de nuestros pueblos, es una cuestión de liberación nacional y continental. Y el problema de la liberación es un viejo y a la vez nuevo anhelo, un eje central en el cristianismo que siempre alimenta vidas y alienta voluntades.

5. Gorostiaga, Xavier, "Deuda y subdesarrollo", ponencia en la Conferencia de Organizaciones No-Gubernamentales sobre Deuda Externa, Desarrollo y Cooperación Internacional; Lima, Perú, del 25 al 29 de enero de 1988.

Si la lógica del actual modelo económico se mantiene, el futuro de los más débiles de nuestros endeudados países no es nada halagüeño. En efecto, en diciembre de 1988 apareció un informe de la UNICEF, según el cual los niños continúan siendo quienes están soportando la carga más pesada por la deuda externa y la recesión económica de esta década, que han provocado graves deterioros en los servicios de salud y de educación.

“En un resumen trágico”, puede decirse que por lo menos medio millón de niños pequeños murieron en ese año como resultado de la atenuación o reversión del progreso en el mundo en desarrollo, de acuerdo con el informe firmado por el director ejecutivo de la UNICEF, James Grant.

Agrega que para 900 millones de personas la marcha hacia el progreso se ha transformado en un retroceso, con una reducción en los gastos de salud pública debido a la crisis económica, y que los niños son los grandes perdedores. Indica que en el curso de esta década, los ingresos promedio han caído en la América Latina entre un 10 y un 25%. Además, la relación peso-edad entre los niños pequeños, un indicador vital del crecimiento normal, se está reduciendo en la mayoría de los países.

En las 37 naciones más pobres, los gastos de salud per cápita se han reducido en un 50% y los de educación en un 25% en los últimos años. Asimismo, en casi la mitad de los 103 países en desarrollo de los cuales hay datos recientes disponibles, la proporción de niños que asisten a la escuela primaria está disminuyendo.

Frente a los progresos logrados en algunos países asiáticos, para la mayoría de los países de América Latina, el Caribe y Africa, casi todos los datos económicos indican que el desarrollo “se ha descarrilado”. Comenta que dos elementos han dominado el deterioro de las perspectivas económicas en gran parte del mundo en desarrollo: los crecientes servicios de la deuda y la caída en los precios de las materias primas.

La deuda de los países en desarrollo supera el billón de dólares y los servicios reclaman, en promedio, el 25% del producto de las exportaciones. En 1979, hubo una transferencia de recursos desde el Norte al Sur de 40.000 millones de dólares. Ultimamente, este flujo se ha revertido, y los países en desarrollo están enviando a los industrializados 20.000 millones anuales. Pero, si se considera el efecto de la caída en los precios de las materias primas, “la transferencia anual de los pobres a los ricos puede llegar a los 60.000 millones anuales”.

El ajuste ha llevado a los países a reducir los gastos sociales, dice el informe, y publica una tabla como ejemplo. Los países latinoamericanos que menciona, refiriéndose al porcentaje del presupuesto dedicado a rubros específicos, son: en educación, para 1972 y 1986: Bolivia, 31,6 y 11,6; Chile, 13,3 y 12,5; El Salvador, 21,4 y 17,5; México, 16,4 y 11,5; Uruguay, 9,5 y 7,1; en salud pública: Bolivia, 6,3 y 1,4; Chile, 8,2 y 6,0; El Salvador, 10,9 y 7,5; México, 5,1 y 1,4; Uruguay, 1,6 y 4,8.

En el período 1982-1987, el 16% de los niños de República Dominicana nació con poco peso; total que fue del 15% en Bolivia, Colombia, El Salvador y México; 10% en Ecuador; 9% en Costa Rica, Perú y Venezuela;



8% en Panamá y Uruguay; y 6% en Argentina y Paraguay. Esta estadística está vinculada con el nivel de nutrición.

En lo que hace a la tasa de mortalidad entre niños menores de cinco años, donde la meta es de 70 por cada mil nacidos vivos, los porcentajes son: Bolivia, 207 en 1980 y 176 en 1987; Haití, 197 y 174; Perú, 144 y 126; Honduras 140 y 111; Guatemala, 130 y 103; Nicaragua, 132 y 99; Ecuador, 107 y 89; Brasil, 103 y 87; El Salvador, 110 y 87; República Dominicana, 102 y 84; México, 83 y 70; Colombia, 78 y 69; Paraguay, 70 y 63; Venezuela, 50 y 45; Argentina, 46 y 38; Chile, 43 y 26; Costa Rica, 31 y 23. Las cifras de los últimos dos países pueden compararse con las de EUA, que fueron de 15 en 1980 y 13 en 1987.

Grant dice finalmente que *la persistencia de la pobreza en el planeta "es inseparable de la violencia"*, y destaca que la mejor inversión que puede hacerse es aquella destinada a "atender las necesidades esenciales de todos". Por supuesto que este es el problema, pero hay muchos otros por resolver en el rumbo por donde se quiere transitar.

Ahora bien, estos y otros fenómenos anti-humanos derivados directa o indirectamente de la deuda externa, han removido conciencias y voluntades no solo en los países deudores, sino también en sectores sociales importantes de países de gran avance científico-tecnológico y de organización social. Así lo demuestra la reunión anual del FMI y del BM realizada en Berlín entre el 22 y el 29 de setiembre de 1988, que de reunión "rutinaria" de los grandes potentados del capital internacional, se convirtió en objeto de una gran protesta contra las estructuras de dominación y explotación representadas por esas mismas instituciones. El evento concentró un frente amplio, tanto del ámbito ecuménico-religioso como del científico; tanto geográfico como insitucional; tanto de militancia independiente como partidaria. La prensa berlinesa calificó a la reunión de los banqueros y altos funcionarios de gobiernos e instituciones financieras como "la danza de los vampiros", mientras que los países endeudados se alimentaron de una esperanza-protesta que quiere ser entendida y escuchada por todo el mundo: "Nunca tantos, debieron tanto a tan pocos" (Mauricio Rosencof).

La dinámica del congreso que se desarrolló pocos días antes de la reunión del FMI y del BM, revela la gama, por demás significativa, que implica el fenómeno de la deuda externa. Vale la pena siquiera apuntar las grandes temáticas en las que fueron divididos los distintos foros de debate: 1) El actual sistema económico mundial: estructura y actores, el papel de los bancos y de las empresas multinacionales; 2) El papel del FMI y del BM: la orientación política del sistema económico mundial; 3) La seguridad militar dominante en el sistema económico mundial; 4) Las consecuencias sociales de la orientación (tratamiento) de la crisis actual; 5) La política energética mundial y su relación con el BM: la política ecológica del FMI y del BM.

Las consecuencias teórico-prácticas y programáticas surgidas, entrañan de por sí una importancia histórica relevante.

Pero, simultáneamente (26 a 29 de setiembre), se realizó en el mismo Berlín no una sesión más, y mucho menos rutinaria, del Tribunal Permanente de los Pueblos (antiguo Bertrand Russell), el cual busca recoger las luchas reivindicativas y las exigencias de las naciones, especialmente de las más oprimidas. Tribunal que reconoce como derecho fundamental, nacido de las prácticas históricas de los pueblos y del análisis de sus confluentes realidades, la auto-determinación. El Tribunal y sus decisiones no tienen poder sobre los Estados; pero en la medida en que su misión es promover el respeto universal a los derechos fundamentales de los pueblos, de las minorías o de los individuos, y lo levanta al nivel del conocimiento y de la opinión internacional, el Tribunal Permanente de los Pueblos se ha transformado en un poderoso instrumento de orden moral.

El jurado dio finalmente su veredicto: no es posible soportar más el actual orden económico y la política recesiva que favorece a las naciones más desarrolladas y perjudica a las más pobres.

No es pues, al acaso, que dentro de la misma Organización de Naciones Unidas se esté consolidando la necesidad urgente de crear un código jurídico internacional que, como instrumento, pueda ser un elemento esencial de juicio sobre los crímenes contra la paz, la vida y la seguridad de la humanidad. Sería un Tribunal no solo de opinión, sino sobre todo de juicio, denuncia y sanción independiente, no sujeto a los códigos vigentes ni a los Estados; una instancia que exprese elementos de derecho con una clara intencionalidad dirigida a levantar un análisis consistente de lo que para nuestros países son las causas de la violencia y, por lo tanto, de la miseria en todas sus formas y expresiones.



## Capítulo III

# La teología del imperio

---

Hablar de una teología de la economía se vuelve algo cada día más evidente; o, si se prefiere precisar más específicamente, se puede hablar de “teologías”, según estén ligadas a distintos proyectos económicos.

Viviendo en el ocaso de una política económica inspirada en el keynesianismo (1), surge una nueva propuesta de política económica que se autodenomina y conocemos como “neo-liberal y anti-intervencionista”, cuya propuesta fundamental es justamente el total sometimiento de toda la política económica y social del Estado a la lógica de la acumulación del capital. Es importante hacer notar que esta nueva propuesta emerge sintómicamente, en los momentos en que la actual crisis se agudiza y la teoría keynesiana amenaza con llevar a formas económicas socialistas. Por tanto, es clave dilucidar de que “anti-intervencionismo” se trata cuando se aduce como uno de los factores fundamentales del nuevo modelo económico. En la base de esta política neo-liberal subyace una ideología del mercado total, desde cuya perspectiva se enfoca toda la sociedad. Se trata, de un lado, de una ideología de lucha y, de otro, de una mística del mercado; el resultado: una mística de la lucha de mercados. Pero si hay lucha tiene que haber “amigos” y “enemigos”; en esta lógica, “enemigo” es quien resiste a la lucha del mercado como principio único y básico de organización de la sociedad; “amigo”, quien la favorece. Se trata en realidad de un nuevo tipo de intervencionismo que funciona en dos direcciones: de un lado, contra un tipo de Estado que pretenda orientar sus funciones hacia la solución de

1. No podemos pasar por alto que existen todavía visiones optimistas del keynesianismo. Sólo por dar un ejemplo, podemos mencionar el Capítulo IV “El sistema financiero internacional de Bretton Woods: sus aportes y contribuciones en las crisis de la deuda y del desarrollo en América Latina. El fin de una ilusión”, donde se analizan justamente las proposiciones de Keynes en Bretton Woods. Vale la pena leer este libro: *La crisis de la deuda externa y del desarrollo en América Latina: el fin de una ilusión*. Griffith Jones-Sunkel, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, Argentina, 1987.

las necesidades básicas y, de otro, hacia el fortalecimiento de los aparatos represivos que rápidamente se transforman, porque es necesario que así sea, en poder político, tan necesario como insustituible. Lógicamente, el “enemigo” en esta lucha de mercados más que un “adversario competitivo” es un adversario que debe garantizar la vigencia del mercado total y sus resultados, en tanto principio único y básico de la sociedad total; de aquí surge la concepción total de la subversión y la encarnación del enemigo como Reino del Mal y del terror. Si quisiéramos visualizar la lógica de la ideología del mercado total, podríamos esquematizarla de la siguiente manera:

Proyecto Económico neo-liberal anti-intervencionista o intervencionismo reorientado.

Sometimiento irrestricto de toda la política económica y social del Estado a la lógica de la acumulación del capital.

Legitimidad y seguridad del Estado en una expansión progresiva de los aparatos policiales y militares = Nuevos centros de poder político.

#### mito del anarco-capitalismo

*Ideología del mercado total*  
que interpreta y orienta la  
sociedad total en esta dirección.

Mística del mercado total  
= Mística de la lucha de los mercados.

#### Dualismo maniqueo

**EL AMIGO=**  
quien se pronuncia y lucha por la vigencia irrestricta del mercado total y de la acumulación ilimitada del capital.

**EL BIEN-EL REINO DEL BIEN**  
“Combatiendo por el bien y la libertad”.

Realismo totalizante del mercado total:  
ley de la naturaleza.

EUA

**EL ENEMIGO =**  
quien se resiste a la transformación de la lucha del mercado en el principio único y básico de la organización entera: *concepción total de la subversión.*

**EL MAL-REINO DEL MAL Y DEL TERROR**  
Terrorismo subversivo.

Utopismo socialista o comunista.

URSS.

(2)

2. Cfr. Hinkelammert, Franz J., “La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta”, en: *Democracia y totalitarismo* (San José, Edit. DEI, 1987), págs. 167-185.



Una vez establecida esta inversión, las consecuencias en el ordenamiento y orientación de la sociedad total se siguen dentro de una lógica implacable y fácilmente previsible: la realización de una sociedad total que garantice todo lo bueno (las necesidades básicas, la justicia social, la paz, el desarrollo, etc.), e incluso las normas éticas (derechos humanos) y el mismo tipo de religión, quedan supeditados a la lógica impuesta por la política del mercado total; mejor dicho, lo que se adecúa y corresponde a las exigencias del mercado, eso es bueno y es justo. Las urgencias vitales del pueblo, tales como trabajo, vivienda, alimentación, salud, etc.; los movimientos por la paz y el desarrollo; la democracia; son prioritarios y se ubican en el ámbito de la bondad y la justicia, en tanto son imperativos del mercado. De esta forma y bajo esta modalidad, resurge la "ley natural" impresa por Dios en la condición original del hombre y de su sociedad; contra esta ley natural ningún atentado puede ser legítimo, puesto que esto sería un flagrante ultraje a Dios. En consecuencia, los movimientos de liberación, tanto globales como de luchas parciales, aparecen como rebeliones blasfemas y sacrílegas que se han dejado seducir por la ilusión utopista que las hace desembocar en el Reino del Mal. Frente a esto, lo que importa es hacer triunfar el Reino de Bien y todas sus bondades; por tanto, éste tiene que destruir todos los obstáculos que se lo impiden. Políticamente, la obstaculización del mercado total se transforma en la "guerra antissubversiva total", tal como la presenta la ideología de la Seguridad Nacional. Por lo mismo, no es de extrañar que tanto los propugnadores de la guerra anti-subversiva total de EUA como los dictadores representantes de la Seguridad Nacional, se autoidentifiquen y definan como hombres religiosos, representantes auténticos de los valores del cristianismo. A nivel internacional esta ideología se concretiza en un antisovietismo recalcitrante y obsesivo, ya que la URSS estorba el acceso de los centros capitalistas desarrollados a la dominación del Tercer Mundo, pero además se manifiesta como una lucha anti-tercermundista, pues en la medida en que estos países son influenciados por el espejismo socialista, atentan contra la totalización del mercado.

Identificar un hecho económico o político como un acontecimiento religioso y transformar *a priori* a un agresor —en este caso cristiano— en un defensor del derecho divino ofendido, es legitimar la "guerra santa". En este esquema de agresión las luchas en sí son irrelevantes, a no ser que se les quiera dar determinado significado para utilizarlo como legitimación de una agresión propia. Por lo tanto, si estas luchas (reclamos de justicia social, paz, satisfacción de las necesidades vitales básicas, etc.) ponen en riesgo las relaciones mercantiles (que orientan las sociedades hacia el mercado total) y sus derechos, entonces tales hechos son interpretados como subversivos y terroristas, es decir, como sacrílegos, por lo que su represión será no solo un acto legítimo, sino incluso virtuoso (amor al prójimo, defensa de la libertad, salvaguarda de la paz, garantía de los derechos humanos, etc.).

Esta ideología puede ser introyectada en personas de buena fe por fuerzas que hacen frontal resistencia al amor, la comprensión, la convivencia

fraterna, la verdadera justicia social y la verdadera paz. Hecha esta inversión, la lógica teológica y ética del mercado total impone sus propios parámetros de juicio y valoración frente a lo que ella califica de “totalitarismo mercantilista”, con el cual identifica toda protesta o práctica alternativa al mercado total. Lo que está en juego, subyacente, es la lógica de la “guerra santa” que puede llegar a legitimar y aún a imponer como necesario el recurso a la violencia armada. De lo que se trata es de la eficacia para remover todos los obstáculos en la lucha contra el Reino del Mal para imponer el Reino del Bien que, a fin de cuentas, será una necesaria reparación y desagravio de la majestad ofendida de Dios.

América Latina tiene esta experiencia bien conocida y sufrida. Porque tratándose de la destrucción de toda autonomía frente al mercado y reconociendo a éste como la única relación social legítima, la guerra antisubversiva total en su dimensión interna-nacional, ha recurrido a formas específicas de terror tales como las distintas formas de tortura individual. Pero en distintas formas, desde México hasta la punta sur del continente y, por supuesto, en el Caribe: “La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente” (3). En otras palabras, es lo que Orwell llamó “el ministerio del amor”.

Valdría la pena retomar una secuencia de análisis por lo menos a partir del llamado Informe Rockefeller (1969), pasando por el Documento de la Rand Corporation (octubre 1969), para llegar a los Documentos Santa Fe I (mayo, 1980) y Santa Fe II (agosto de 1988). Para nuestro propósito lo que importa es que en medio de una intrincada y caprichosa problemática, esta “teología-economía” es persistente y cada vez más elaborada como alternativa propuesta desde el modelo económico capitalista. De este análisis seguramente quedará más esclarecido el arquetipo central de la agresividad cristiana, que tiene ya una larga historia desde la antigüedad contra los judíos y después contra herejes y paganos de disintos tipos en distintas épocas y lugares, incluyendo a los aborígenes de América Latina y el Caribe a partir de la conquista. Desde entonces hasta hoy este esquema es utilizado contra cualquiera que sea declarado, o que se declare, como enemigo del cristianismo. El enemigo del cristianismo siempre es tratado como crucificador, como asesino de Dios. Se trata de un esquema perfectamente global, general y abierto, que sirve para transformar el amor al prójimo en *agresividad y odio* cristianos. El crucificado pasa así a ser crucificador del imperio; tal es el caso de Jesucristo, el de Monseñor Romero y de tantos otros en nuestro continente. Y por esto mismo es que los pobres, seguidores de Jesucristo y su mensaje, han proclamado a Monseñor Romero como *San Romero de América*. Se trata, pues, de la lógica de los pobres como alternativa a la lógica capitalista, la cual permite presentar cualquier agresión que procede en nombre del cristianismo, como guerra justa y santa. Esta concepción tiene que pasar por un proceso de secularización que es tan fácilmente comprensible como realizable, ya que hay

3. *Ibid.*, págs. 170-171.

un *a priori* definitivo: cualquier agresión de un país capitalista se transforma en auto-defensa; en cambio, un país socialista, *a priori*, no puede hacer una guerra que sea justa. Del mismo modo que el esquema cristiano de agresión transforma los derechos humanos en motor de la agresión misma, el esquema liberal de agresión transforma los derechos humanos en motor de la violación de esos derechos y de la agresión. La consecuencia es que tanto el concepto de Seguridad Nacional como el de guerra anti-subversiva total se combinan y son puestos al servicio de la totalización del mercado.

Desde esta postura se declara la lucha contra la Teología de la Liberación a la que se considera como un problema de Seguridad Nacional, el cual se transforma en una dimensión de la guerra antisubversiva total; aparece así, inevitablemente, una plataforma teológica sostenida por la política estatal. De esta manera:

... la Religión deja de ser un asunto privado; eso ocurre precisamente dentro de la democracia liberal o bajo su influencia. El Estado se declara como instancia de la ortodoxia religiosa; el poder político toma partido en cuestiones teológicas. Aparece un magisterio estatal paralelo al magisterio de las iglesias. Sigue siendo un asunto privado la decisión de ser católico o protestante. Pero deja de serlo la decisión sobre qué corriente teológica se confiesa, mientras la polarización teológica pasa por todas las religiones. Esa es la verdadera razón por la cual ahora Estados y asociaciones empresariales promueven departamentos teológicos, y por qué hasta la policía secreta de todos los países toma posición referente a cuestiones teológicas. El nuevo magisterio estatal es a la vez un magisterio policial (4).

No deja pues de ser impresionante que bajo un lenguaje teológico, de lo que realmente se trata es de destruir la esperanza en un Reino de Dios. De aquí la importancia que representa como alternativa la Teología de la Liberación. Porque cuando la religión vuelve a ser un asunto del Estado, lógicamente a determinadas posiciones teológicas se les ofrece un brazo secular y éstas siempre tienden a apoyarse cada vez más en ese brazo. El capitalismo lucha por su religión, y no renunciará siquiera al regreso a la inquisición. Frente a estas tendencias no podemos cerrar los ojos; ésta es justamente la propuesta de la Teología de la Liberación, porque:

Confesar al Dios de la vida, significa confesar la vida humana concreta, es decir, de todos los hombres. Significa rechazar cualquier deificación de cualquier mercado, de cualquier Estado y en general de cualquier institucionalidad, inclusive la eclesiástica. No hay camino hacia Dios que no pase por las relaciones entre hombres concretos, que se reconocen mutuamente como sujetos de sus necesidades. Eso implica el reconocimiento de sus posibilidades concretas de vida, que no deben ser postergadas en función de efectos futuros automáticos del mercado o de



cualquier conjunto institucional, siendo estos efectos siempre ilusorios e imaginarios. Eso no implica necesariamente una demonización del mercado o del Estado en sentido inverso. No se puede asegurar la vida concreta sino en tales formas institucionales. Su existencia es parte de la seguridad de la vida. Si bien puede haber también en ellos una presencia de Dios, esta jamás se da como resultado de sus efectos automáticos, sino en el grado de su subordinación a las exigencias de la vida concreta de todos los hombres. Solamente por esta razón la confesión del Dios de la plenitud de la vida implica la responsabilidad frente a Dios por una *política* de justicia social, por la paz, por el medio ambiente y por el desarrollo. Por esta razón el Dios de la vida es el Dios de los pobres. Eso dice la teología de la liberación. Pero se trata de dar un paso más. Hay que confesar este Dios de la vida (5).

Es importante explicitar que es a partir del actual fundamentalismo cristiano de EE.UU. que se formula la nueva teología del imperio. Asimismo, es necesario recalcar que esto ha sido posible sólo porque el imperio ha pasado a una visión de la economía mundial y del sistema de mercado, marcadamente diferente a la visión predominante en las décadas anteriores. Se trata de un fundamentalismo protestante, cuyo origen es más bien “apolítico”, pero que ahora presenta un fuerte acento antipolítico y antiestatal; considera la política como algo mundano, ajena a la preocupación religiosa y normalmente como su obstáculo; su ética es puritana. Sin embargo, aunque esta ética es tan desconfiada frente a la política y al Estado, es altamente activa en el campo económico, donde persigue la ganancia e incentiva toda actividad comercial.

Por lo tanto, el peligro para el fiel creyente le viene del mundo de lo político, del Estado y de las organizaciones populares, pero de donde le viene su ambiente natural de vida y realización es justamente del mundo del mercado. Prototipo de estos grupos lo es la “Moral Majority” (Mayoría Moral), que divide al mundo de forma maniquea: “los elegidos” (ellos) y los otros. El signo de ser gratos a Dios es hacer dinero; su teología es radicalmente dogmática y su lectura de la Biblia es arbitraria y literal. Estos grupos son los que han servido de base contra la Teología de la Liberación. Se trata de un conservatismo anti-popular de masas, fuertemente influenciadas por la iglesia electrónica. Ambas constituyen un apoyo fundamental de la posición política neoliberal y neoconservadora en la medida en que coinciden en relación a la percepción de la política y el Estado, por un lado, y de la importancia de la persecución de las ganancias y de los mercados, por el otro.

Pero, insistimos, esto es solamente posible porque el imperio pasa a una visión de la economía mundial y del sistema de mercado, marcadamente diferente de la visión predominante en las décadas anteriores. Aparece ahora el neoliberalismo antiestatal, que corresponde efectivamente a esta

nueva visión del sistema mundial. De la ideología de un capitalismo intervencionista, que había sostenido toda una política reformista del Estado burgués, se llega ahora a la ideología de un neoliberalismo antirreformista y anti-intervencionista. En esta lógica el Estado sólo puede tener una legitimidad: destruir todas las fuerzas que se resistan al mercado para que este pueda ser el medio de socialización excluyente de toda la sociedad. Lógicamente, este Estado se convierte rápidamente en un Estado totalitario, bajo la apariencia de una nueva democracia, montado sobre el mercado total.

De la experiencia europea, especialmente después de la II Guerra Mundial, nacieron justamente los movimientos de socialdemocracia (“de la revolución a la reforma”) que hasta hoy siguen inspirando experiencias en nuestro continente, las cuales se orientan, predominantemente, por metas escogidas en el marco de las posibilidades de estabilidad de la sociedad burguesa. Reformismo sí, pero que mientras más seriamente se lo aplica y más crecen la crisis y las demandas populares, más cerca se coloca de desatar movimientos revolucionarios. Y viceversa, en tanto menos seriamente se aplican las reformas, más aparece el reformismo cínico de la guerra anti-subversiva que realiza reformas para quebrar los movimientos populares, y que revierte las reformas en el momento de la victoria sobre ellas. Se trata en este caso de un reformismo demagógico, que aparece con especial énfasis en aquellos países donde existe un movimiento popular combativo con posibilidades de éxito.

La polarización que ahora se da en América Latina, es la polarización: reformas o capitalismo. El reformismo se ha transformado en una exigencia inevitable del cambio de estructuras; y el capitalismo, por su parte, en una exigencia igualmente inevitable de abandonar la tradición reformista para volver a ser capitalismo bruto, de negación de los más esenciales derechos humanos. Ya no es “reforma” o “capitalismo”, sino también “derechos humanos” o “capitalismo”. Pero en la medida en que hoy el reformismo significa, de hecho, el cambio del capitalismo hacia el socialismo, el imperio prefiere sacrificar el humanismo liberal anterior y transforma el capitalismo en un régimen declarado de destrucción humana en nombre del capital y del mercado. Esto lleva a una nueva polarización maniquea que permite, precisamente, la alianza del neoliberalismo con el fundamentalismo cristiano. En otras palabras, al destruir el polo de las reformas sociales pretende imponer la armonía paradisiaca de los mercados. El mercado es visto como el camino al bien absoluto de la humanidad, su utopía fulminante que se realiza por la destrucción y eliminación de todas las resistencias en contra de él.

Una vez creada la divinización del mercado, se genera simultáneamente el Dios-dinero:

De esta manera, el mundo se polariza entre Dios y el Diablo, entre Reino del bien y Reino del mal, entre el nuevo Jerusalén prometido por el mercado y la Bestia promovida por el reformismo, el intervencionismo y la planificación económica. Aparece el Dios, que se glorifica por la



destrucción de sus enemigos, cuyo honor es la venganza por las ofensas que ha recibido de parte de ellos. Pero al identificar diablo, la Bestia con las reformas económicas y sociales, se identifican el diablo y la Bestia con la reivindicación de los pobres. Por tanto, el honor de Dios es la destrucción de los pobres, de los movimientos populares y de toda reivindicación del derecho a la vida a todos. Aparece así un Dios que devora a los pobres, un Dios que no es más que la personificación trascendentalizada de las leyes del mercado, un Dios que pide sacrificios, no misericordia. La divinización del mercado crea un Dios-dinero: *in God we trust* (6).

Pero es aquí justamente donde aparece uno de los trasfondos teológicos más cínicos y nefastos de esta lógica imperial, donde se opera la inversión radical de los elementos esenciales del cristianismo original y su sentido histórico-salvífico. Porque:

Esta relación con el Dios-mercado es completamente sacrificial. La muerte del enemigo de este Dios es la vida del Dios mismo y de aquellos, que se relacionan con él. De la muerte nace la vida, de la destrucción de la resistencia a los resultados destructores del mercado y de la muerte de los que se resisten, nace el brillo utopista de la armonía preestablecida del mercado. No se trata simplemente de que haya destrucción en el camino. La destrucción y la muerte mismas parecen ahora ser salvíficas. El mercado mismo se transforma en un altar sacrificial y la vida en él un acto religioso (7).

No obstante, hay un mecanismo teórico-práctico que hace funcionar esta ideología teológica, la ley del valor y del mercado, que a su vez crea el ámbito propicio para aplicar su ley central: el dinero y el capital. En efecto:

Esta teología parte siempre de una teología del Dios creador, quien creó al hombre de una manera tal que, al conocerse el hombre, llega a comprender el mercado como la ley básica que el Dios-Creador arraigó en su naturaleza y en su alma. Al conocer el hombre ésta su ley, su corazón se alegra para cumplirla. Esta ley es la Ley del Valor, única ley valedera de Dios. De esta manera se sustituye la ley natural de los antiguos, especialmente de Aristóteles y Tomás de Aquino, que es una ley de la vida concreta que concede al hombre el derecho de vivir.

Esta ley natural identificada con la Ley del Valor, ya no conoce sino la vida del capital en el mercado, al cual hay que sacrificar toda vida humana en caso de necesidad. La ley natural de los antiguos sacrificaba la Ley del Valor por la vida humana concreta; esta nueva ley natural liberal sacrifica ahora la vida humana concreta a las exigencias de la Ley del Valor y del mercado. Dios como creador se ha transformado en un creador de la Ley del Valor y del mercado, que creó el mundo concreto circundante nada más que como campo de aplicación de su ley central:

6. Hinkelammert, Franz J., "La teología del imperio", en: *Pasos* (DEI), 15 (1988), pág. 24.  
7. *Idem*.

el dinero y el capital. Lo que la tradición liberal llama naturaleza, no tiene nada que ver con lo que es naturaleza concreta. Por lo tanto jamás puede ser protegida protegiendo árboles y animales. Proteger árboles y animales, es más bien una rebelión en contra de la naturaleza, si llega a limitar las leyes económicas del mercado. Aunque se destruyan todos los árboles, la naturaleza está adecuadamente protegida, si esta destrucción se lleva a cabo en los marcos de la sociedad del mercado, en pos de la maximización de las ganancias. El Dios creador lo ha hecho así, y él corre con los riesgos y las consecuencias. Resistir sería orgullo humano (8).

Si seguimos el hilo de este razonamiento teológico fácilmente nos percataremos que la teología del imperio tiene una perspectiva profundamente apocalíptica que dentro de su catastrofismo le da, al menos en apariencia, una coherencia razonable. En efecto, esta teología, al percibir el carácter destructor del sistema, crea una esperanza más allá de la destrucción total, expresada por el milenio del apocalipsis. Aunque el mundo termine en razón de esta fidelidad del hombre a las leyes del mercado, Dios promete este milenio a aquellos que mantienen esta ley aunque perezca la tierra. Dios pide colaborar porque la destrucción tiene que venir, para que surja más allá de ella el milenio de la humanidad. Por eso siempre he tenido gran temor de las interpretaciones de la apocalíptica cristiana original de Juan; porque no necesariamente tiene que ser el mercado el que esté al centro imponiendo sus caprichos y mandatos, lo puede ser también la imposición de una raza o clase dominante en contra del derecho a la vida de todos. A fin de cuentas, la esencia de esta perspectiva apocalíptica mantiene su carácter sacrificial.

La destrucción de la tierra y de la humanidad aparece como el sacrificio del cual resulta la gloria del milenio. Esta percepción del milenio no conserva ningún sentido de liberación humana, sino que es la legitimación de la dominación más absoluta sobre el hombre. El apocalipsis es ahora el gran autosacrificio humano que trae la redención. Esta es la forma, en la cual el apocalipsis y la esperanza del milenio existen en la edad moderna y, especialmente, en este siglo. Ha adquirido cada vez más este significado de escape destructor que legitima sistemas de opresión más allá de la propia existencia de la humanidad y de su suicidio colectivo. Cuanto más el pensamiento moderno se transforma en un pensamiento de praxis, la referencia al milenio se ha transformado en el pensamiento de la negación de la praxis liberadora para justificar la destrucción hasta el final, al prometer la tierra nueva más allá de este final. De esta manera da un sentido aparente a la destrucción total, y por lo tanto, a la continuación sin límites de un sistema económico-social destructor (9).

Es sin duda desde la apasionante novedad de la escena política continental donde uno se encuentra más directamente ubicado en el "lugar epistemológico", o sea, en el lugar político y teológico a partir del cual el

8. *Idem.*

9. *Ibid.*, pág. 25.

tema en cuestión se vuelve palpitante y concreto. Es allí que uno siente, por una parte, la extrema urgencia de una penetración más profunda en ese tema, pero al mismo tiempo constata que no cualquier forma de expresión teórica, por más sólida que sea en cuanto teorización, no necesariamente encuentra un camino fácil para despertar el interés y comunicarse. Puede afirmarse que a nivel popular y colectivo, cualquier conciencia posible está condicionada directamente por la práctica posible.

Cuando hablamos de una teología de la economía correspondiente a la propuesta conservadora, no queremos caer ni en “visiones conspiratorias” ni en “atajos terroristas” muy cercanos a verbalismos sensacionalistas que pretenden innovarlo todo o reivindicar una originalidad *ex nihilo*.

Se trata simplemente de llamar la atención sobre el hecho de que el neoconservadurismo está haciendo un notable esfuerzo para estructurar y difundir, especialmente desde EUA, lo que en términos estrictos puede calificarse como “teología de la economía”. El amarre lógico de mecanismos ideológicos de corte religioso, aducidos como sustento coherente y legítimo del modelo capitalista como sistema y de sus formas concretas e incluso coyunturales de actuación, de por sí no constituye ahora la novedad.

Sin pretender establecer necesariamente una jerarquía de prioridades, podemos enumerar varios elementos centrales. En primer lugar, una teologización cada vez más incisiva a la vez que compleja, abierta y explícita del capitalismo en tanto sistema global, transnacionalizado y refuncionalizador de sus instituciones como mecanismos de poder (especialmente la propugnación del mercado como mercado total, la globalización de la sociedad (mundo) y la aplicación total y arbitraria de la violencia).

En este proceso de teologización se da un claro y explícito esfuerzo de cooptación tanto de la Doctrina Social de la Iglesia Católica como de la Ética Protestante, con la esperanza de lograr imponer claras líneas demarcatorias o criterios de discernimiento entre lo aceptable —que pasa a ser presentado como la “verdadera doctrina” mediante la respetuosa invocación de las autoridades aducidas— y lo que no tiene un valor doctrinario y debe ser rechazado mediante una escueta declaración de las eminentes autoridades del asunto en cuestión. En otras palabras, se trata de una operación bastante compleja que no desiste de apropiarse del meollo doctrinario considerado como verdadero, al efecto de utilizarlo como arma ideológica. Por supuesto que este trabajo de teologización dista mucho de otras formas de corte burdo, propagandístico, superficial y agresivo, que aunque cuentan con un importante apoyo logístico, entran cada vez con mayor rapidez en distintas formas de desgaste que, al final de cuentas, terminan disminuyendo su profundidad de influencia y poder.

Encambio, en esta otra forma de teologización puede descubrirse una innegable articulación temática en los discursos de las que aparecen como “teología de la economía”, “teología del capitalismo democrático”, “teología de la corporación (transnacional)”, etc. Conviene tomar conocimiento de los temas teológicos explícitamente invocados, para descubrir el “código



de amarre” de las distintas problemáticas teológicas que pueden aparecer como una superficialidad, e incluso una yuxtaposición. Más aún, es incluso necesario detectar los elementos fundamentales del cristianismo no explícitamente trabajados, pero de hecho subyacentes de manera determinante a los abiertamente elaborados (por ejemplo, una determinada “teología de la redención”, una cierta “teología del sacrificio necesario” y una consecuente concepción de categorías teológicas necesariamente involucradas: pecado (el mal, lo malo); gracia (el bien, lo bueno); satisfacción; perdón; etc.

Por supuesto, que lo que aquí se mueve no es nada trivial ni caprichosamente artificial. Todo lo contrario, se trata de algo muy serio y grave porque lo que está en juego es el nuevo modelo económico-político neoliberal anti-intervencionista radical y extremo. Este necesita como base y condición necesaria de una política del mercado total y por ello, precisamente, de la aplicación arbitraria de la violencia sin la cual no es posible imponerlo. A partir de aquí pretende imponer límites demarcatorios muy definidos no solo para lo que es posible, factible y aceptable, sino también para lo que es legítimo, aceptable y, por lo tanto, bueno y hasta virtuoso. Al mismo tiempo, lo contrario es descartado como peligrosa y caótica utopía y, por lo tanto, como algo malo que, consecuentemente, debe ser aniquilado. Por eso, aunque dijimos que no había que caer en análisis alarmistas, también hay que decir que no debemos pecar de ingenuos y caer en el engaño. Porque es un hecho que hoy no pocos organismos de gobierno, universidades, institutos de altos estudios de EUAy Europa (especialmente las instituciones que se ocupan de la formación de expertos en problemas del Tercer Mundo), así como los imperios de los medios de comunicación, cuentan con un departamento tanto de investigación, como de estudio, asesoramiento y difusión en el campo religioso y teológico (10). Apuntemos sólo algunos elementos centrales (aunque algunas temáticas se podrían identificar más específica y enfáticamente con algún determinado autor, las señalaremos de manera global supliendo esta dificultad con referencias bibliográficas):

a) Uno es la “feliz formulación” (Peter Berger) del “capitalismo democrático” (Michael Novak). Esto por cuanto un aspecto novedoso de esta perspectiva teológica radica en el intento explícito de buscar su articulación a partir de la defensa de los “verdaderos” intereses de los pobres. Se trata de un “realismo” que afirma que está del lado de los pobres, porque solo siguiendo su propuesta se puede amar “realísticamente” a los pobres.

b) Según Novak, el sistema norteamericano debe ser visto y comprendido en su carácter “trinitario” (“trinitarian- threefold”), es decir, en su forma unitaria (Tres en Uno): lo económico, lo político y lo cultural. Es importante resaltar el carácter particular de la cultura de lo ideológico-ético-teológico. Es a través de la cultura que el capitalismo debe aprender

10. En las siguientes reflexiones me he sentido muy motivado por un trabajo muy valioso, que aunque a nivel de borrador, ha elaborado nuestro colega Hugo Assmann con el título *Economía y teología: olfateando los humos del tema*. Mimeografiado, 1985.



a expresarse en términos nuevos, dado que existe una nueva clase social cuya base de poder está en la “industria del conocimiento” y el “aparato estatal”, que, aunque no sea cosa del todo nueva, pasa por un rápido ensanchamiento y un profundo cambio. Para poder tratar con ella es necesario saber que “las reglas de juego han cambiado”. Para Novak, hace falta una propuesta ideológica que satisfaga tanto a la clase intelectual como al pueblo en general. Se trata, pues, de trabajar a fondo la presentación de los nuevos valores de la propuesta capitalista. De ahí su insistencia en la necesidad de una “nueva estrategia”, capaz de revertir la tendencia del desgaste valórico, “tomando la ofensiva”.

c) Esta “nueva estrategia” implica derivaciones de importancia capital. Ella exige tres tareas inmediatas: saber incidir en los medios de comunicación, en la educación y en la guerra de las ideas. Esto constituye la consistencia vertebral de esta teología. Que el capitalismo tiene como ley económica la competitividad, sí; pero hay que comprender su naturaleza porque si bien ésta tiene que ser necesariamente dura es, al mismo tiempo, el único camino realista para lograr la fraternidad por cuanto sabe valorar la capacidad del otro para no dejarse aplastar por él y, de esta manera, se excita la creatividad de parte a parte (¿será por esto que los de derecha tienen una relativa facilidad para “hacerse hermanos”?). Esta es la naturaleza esencial del amor al prójimo; si realmente se le quiere demostrar al prójimo que se le ama, hay que usar “mano dura” para que entienda que uno se vuelve “creativo” solamente creciendo en medio del realismo cotidiano de la competitividad que, lejos de ser un defecto del capitalismo, es la condición básica para que los seres humanos desemboquen en una reciprocidad, belicosa y amorosa a la vez. Pero para esto hay que ser humildes, serviciales y realistas, resistiendo a las tentaciones de la soberbia, que no respeta la gratificante lección de la “creatividad” que otros ya desarrollaron y que es sustantiva en las instituciones del “capitalismo democrático”.

d) Si se sigue rigurosamente esta lógica, llegaremos necesariamente a descubrir la articulación de lo que en sentido estricto se puede llamar: espiritualidad del sistema capitalista, específicamente en su actual modelo. Novak, desde sus primeras obras, coloca en el centro de ésta el espíritu de abnegación y sacrificio, la humilde experiencia de que “uno no es nada” ante la magnitud de la gracia —riqueza de oportunidades— del mundo que nos rodea. Detrás de esto se encuentra, como sustento, el “espíritu empresarial” de entrega servicial el cual es, al mismo tiempo, frente de aguerridas iniciativas para crear riqueza que, mediante las virtudes intrínsecas de un mundo “democrático”, será forzosamente riqueza de todos. Esta espiritualidad funciona como mecanismo de ocultamiento total de la ley básica del sistema: la ley de la rentabilidad, es decir, la maximización del lucro en el más corto plazo.

Teniendo como base el primado de esta ley económica, la espiritualidad y la ética derivadas son necesariamente expuestas e impuestas. Propiedad privada, mercado, etc., no sólo no son actos de egoísmo, sino lo más ejemplar del servicio al prójimo.

Esta ley es ocultada de una manera tan compleja precisamente porque su única manera de manifestación pasa a ser, en este tipo de "espiritualidad", la del travestimiento en humilde servicio al prójimo (11).

Ahora, todas las leyes de la producción y del mercado ya no tienen nada que ver con *el egoísmo*, porque todo se transformó en la "cruz del servicio", una virtud heterocéntrica de producción de riqueza para *todos* (no de producción de *vida*, sino de *riqueza*).

En nuestro medio existe cierta miopía para analizar el fenómeno de esta muy peculiar "espiritualidad de la cruz", como la forma que asume el "mandamiento nuevo" del amor al prójimo en la "espiritualidad burguesa". Por lo tanto, hay que entender que no se trata de una mera "ética", sino de una *relación teologal*, es decir, de una piedad anclada en una teología burguesa. De esa forma, quien acepta su "cruz" de tener que ser propietario para poder servir al prójimo, respeta y cumple el "mandamiento nuevo" del "dios escondido", el capital, que no reconoce otro modo de amar a los semejantes que el de cumplir con la ley de la rentabilidad. Bajo una modalidad completamente actualizada, volvemos a una espiritualidad "crucicéntrica" y "sacrificial" con fachada de salvación.

Lógicamente, en esta perspectiva la gran amenaza es la utopía socialista, cuyo mayor peligro no es por cierto el ateísmo, sino la destrucción de la competitividad creadora de la capacidad de amor al prójimo. O, como dice Novak, sólo en el capitalismo del "Trinitarian American System" se dan condiciones favorables para escuchar el llamado de Dios. Ciertamente que Novak, voluntaria o involuntariamente, quiere ignorar al "dios oculto", el capital, que es un moloc que exige infinitas víctimas humanas. Por lo tanto, al ignorar completamente el concepto teórico de capital, el llamado de éste pasa a ser, sin más, el llamado del Dios "cristiano". Inversamente, el gran mal del socialismo, en esta concepción, es la destrucción de la

11. De manera casi general, estas obras se ofrecen gratuitamente en las embajadas y consulados de EUA en varios países de América Latina—entre ellos, Brasil, Argentina y México. Por supuesto que recomendamos encarecidamente su lectura.

Novak, Michael, *The American Vision. An Essay on the Future of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute (AEI), 1978, 5a. ed. 1982.

*The Experience of Nothingness*, New York, Harper and Row, 1970.

*American philosophy and the future: essays for a new generation*, New York, Scribner, 1968.

*The rise of the unmetable ethnics: politics and culture in the seventies*, New York, Macmillan, 1972.

*Capitalism and socialism: a theological inquiry*. Ed. by Michael Novak. Washington, DC, AEI for Public Policy Research, 1979.

*Liberation south, Liberation north*, Ed. by Michael Novak, Washington, DC. AEI for Public Policy Research, 1981.

*The denigration of Capitalism Six Points of View*, AEI, Washington, DC, 1979.

*Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, AEI, Washington, DC, 1980.

*Toward a Theology of the Corporation*, AEI, Washington, DC, 1981.

*The Sprit of Democratic Capitalism*, AEI-Simon and Shuster Ed., New York, 1982.

*Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, Harper and Row, San Francisco, 1984.

competitividad creadora, de la capacidad de amar al prójimo. Por esto mismo, el socialismo es un enemigo por razones “teológicas” que, además, se opone al espíritu misionero-mesiánico del capitalismo, portador de la buena nueva del amor al prójimo, penetrando las iglesias con su campaña de difamación que pone en peligro “la misión” salvífica del sistema capitalista.

e) Este es el punto central del pensamiento de Novak: no se puede calumniar al capitalismo de ser estructuralmente explotador. Por lo tanto, hay que clarificar las mentes y las conciencias sobre cuáles son las estructuras esenciales del capitalismo.

Y aquí la mediación necesaria es la democracia. Según el modelo de democracia o “nueva democracia” presupuesto por el capitalismo en su fase actual de desarrollo, no basta con hablar genéricamente de democracia. Hay que hablar de una “democracia estructurada”. Luego, en tanto las estructuras son siempre mediaciones, éstas tienen que ser mediadoras del amor realista al prójimo mediante el incentivo a la creatividad-competitividad, que es la raíz primera del servicio al prójimo y la forma superior de “creatividad corporacional”. Según esta concepción, tres cosas tienen que ser defendidas:

1) *La apropiación privada*, en la mano de individuos capaces de ser obsecuentes con el mandamiento que ofrece la oportunidad de transformarse en servidores (como una virtuosa condición social) mediante la creatividad-competitividad.

2) *La asociación corporativa de los individuos servidores* (virtud envidiable), que juntan sus esfuerzos en “estructuras intermedias” de pequeñas y medianas empresas. Por experiencia dice que son ellas las que generan el mayor número de empleos y que, por lo tanto, son las más adecuadas para la amplia difusión de la caridad cristiana, económicamente encarnada.

3) *Las corporaciones transnacionales* no sólo no rompen con este avance corporativo de las formas de amor al prójimo, sino que, a un nivel superior, intensifican la creatividad-competitividad. La fuente generadora es “la creatividad”, la cual queda inserta en una teología de la co-creación con el Creador. Le sigue *la libertad*, entendida como una disponibilidad para servir mejor y no como “individualismo posesivo” lo más amplio posible hasta nivel monetario; finalmente, una reflexión teológica del nacimiento y de la muerte, porque la humildad de querer servir requiere la aceptación de la muerte como también el don de la vida (“las corporaciones surgen y desaparecen, viven y mueren”; se trata, por lo tanto, de una teología, eventualmente necesaria, de la concentración monopólica). Novak concluye:

En estas ... formas las corporaciones ofrecen metáforas *para la gracia*, una manera de introspección hacia el interior de los caminos de Dios en la historia. Con todo, las corporaciones son de este mundo. Siempre necesitan ser reformadas (teología de la “conversión”).



Pero, además, deja sobre la mesa un tema de capital importancia: *la teologización de las estructuras y de las instituciones*.

f) No se crea que se trata de cristianizar burdamente el “capitalismo democrático”; lo que importa es la mayor coherencia de este sistema con los valores del cristianismo. Es a partir de aquí que se puede establecer una confrontación entre una “Teología del Capitalismo Democrático” y la Teología de la Liberación. Porque Novak, en su obra más difundida (*The Spirit of Democratic Capitalism*) aunque ésta es de por sí mediocre y superficial, lo que trata de empujar es la idea de que una concentración e intensificación cada vez mayor de riqueza, es lo que da la posibilidad de un amor real al prójimo, también cada vez mayor. Lo que Novak se impone es colaborar en la solución del problema de fondo: el empleo a través del capitalismo plural, lo que significa la necesidad de tender un puente desde el individuo, pasando por las estructuras (empresas) mediadoras de porte pequeño y mediano, hasta las corporaciones transnacionales.

Y dice así:

No basta un humanismo genérico. Se requiere una teología encarnacional para fundamentar el amor corporacional al prójimo. Estamos saltando a un paradigma que no es ni individualista, ni estatizante. Una vez que entramos en este terreno, tenemos que desarrollar una teología de las corporaciones. Una idea que la sugiere por sí misma es la de la frase latina *Corpus Christi*, “Cuerpo de Cristo” (pág. 199).

Como concluye Hugo Assmann: “A estas alturas, quien sufre de vértigo, que se relaje y respire profundamente”.

g) Puestos estos elementos, y para que no haya motivos injustificados de derivación (difamar el capitalismo difamando a las corporaciones transnacionales), se deja en claro de una vez por todas que esta “teología de la economía” empieza precisamente con una explícita “teología de la corporación”; de aquí se puede elevar hacia el nivel más globalizante de una “teología del capitalismo democrático”. En este marco y bajo estos presupuestos, se desarrollan temáticas estrictamente teológicas. Por supuesto que el punto de arranque, aunque de manera profética y casi analfabeta (en términos teológicos), destaca los “principios teológicos” del orden: las probabilidades emergen del pecado (especialmente el *egoísmo virtuoso*); la Providencia y la sabiduría práctica; la familia como clave para entender la comunidad, es decir, la familia y el carácter de familia del conjunto del sistema; y la “revolución continuada” que el sistema; “trinitario” del capitalismo propicia. De aquí su propuesta de las “seis doctrinas teológicas”: la trinidad, la encarnación, la competición, el pecado original, la separación de los reinos y la caridad. Si se quiere tener una anticipación de cómo son tratados estos temas, bastará tener en cuenta la sensibilidad alérgica que Novak y su escuela han sentido frente a documentos oficiales de la Iglesia Católica, específicamente frente a la Encíclica *Laborem Exercens* (Sobre el trabajo humano, 1981). De aquí que los últimos escritos de Novak sean



de claro enfrentamiento a la Doctrina Social Católica (él es un católico, egresado de la Pontificia Universidad Gregoriana) y a la Teología de la Liberación.

Frente a la Doctrina Social, Michael Novak propone una “Teología del Comercio y de la Industria”, dentro de la cual juega especial papel “El Espíritu del Progreso Económico”, cuya idea central expresa en los siguientes términos:

El activismo económico no es inferior como parte de la co-creación, como participación en la obra del Creador por llevar la creación a su ulterior perfección, respecto al activismo político. La teología de la liberación ofrece al mundo de los pobres mucho menos esperanza que la teología de la creación. El activismo político produce muchos menos bienes y servicios que el activismo económico, y ciertamente no es deseable que el Estado se vuelva el principal empleador de su pueblo. El pensamiento social católico falló hasta ahora por no reconocer suficientemente la parte económica de la economía política, particularmente en sus dimensiones espirituales y creativas (pág. 181).

Existe, obviamente, una teoría rival. Pablo VI parecía estar concediendo un cauteloso permiso de actuación a ese rival, en la *Populorum Progressio* y la *Octogesima Adveniens* y, en sus primeros años, La Pontificia Comisión Justicia y Paz parecía estar sometándose a los entusiasmos de ese rival. Esa visión es la de que el mundo pobre es pobre por causa de la opresión de las naciones ricas. Es por eso que el camino para el progreso económico y la protección de los derechos humanos, a ser seguido por las naciones pobres, es llamado, genéricamente, de “teología de la liberación” (pág. 182).

Frente a la Teología de la Liberación, Novak piensa que lo más peligroso está en el hecho de que insiste en el primado de lo político, mientras que no tiene argumentos para demostrar su efectividad-eficacia en el plano económico, donde han fracasado las preguntas por la distribución de riqueza. En la práctica, de lo que se trata es de la creación de riqueza. Y la respuesta a esto la tiene el capitalismo democrático, con tal que la Teología de la Liberación no se oponga con su primacía de la participación política.

Por eso, según Novak, ha llegado la hora de entender que la Iglesia no puede ser abandonada sin más a la jerarquía, puesto que no se reduce a ella. Por supuesto que en este renglón habría que hacer matices fundamentales (por ejemplo: qué tipo de laicos insisten en ser adultos y cómo lo hacen, o qué tipo de laicos siempre han insistido en su derecho a un “magisterio paralelo”, etc.), pero estas cuestiones podrían ser tocadas en otro espacio.

El Documento Santa Fe II (12), si bien aparece más moderado que su inmediato antecesor, el Santa Fe I, y sus predecesores de la Rand Corpo-

12. En el diario *El Día* de México apareció una edición comentada por el prestigioso intelectual, escritor y periodista Gregorio Selser, cuya consulta recomendamos.

ration y el inicial Informe Rockefeller, dedica un punto específico a la Teología de la Liberación en los siguientes términos:

Antonio Gramsci (1891-1937) fue el teórico innovador clave que reconoció la relación de los valores que el pueblo sostiene en la creación de un régimen estatista. Gramsci argumentaba que la cultura o la red de valores en la sociedad mantienen su principio por sobre la economía. Según Gramsci, los trabajadores no conquistarían el régimen democrático, pero los intelectuales sí. Para Gramsci, la mayoría de los hombres poseen los valores comunes de su sociedad, pero no están conscientes de por qué mantienen sus puntos de vista o de cómo los adquirieron originalmente. De este análisis se deducía que era posible controlar o conformar al régimen a través del proceso democrático si los marxistas eran capaces de crear los valores comunes dominantes de la nación. Los intelectuales marxistas y los métodos marxistas podían lograrlo mediante el dominio de la cultura de la nación, un proceso que requiere una poderosa influencia en su religión, escuelas, medios de difusión masiva y universidades. Para los teóricos marxistas, el método más promisorio para la creación de un régimen estatista en un ambiente democrático se obtenía mediante la conquista de la cultura de la nación. De acuerdo con este modelo, todos los movimientos marxistas en América Latina han sido encabezados por intelectuales y estudiantes y no por trabajadores.

Es en este contexto que debe entenderse la Teología de la Liberación, una doctrina política disfrazada como creencia religiosa con una significación antipapal y contraria a la libre empresa, con el propósito de debilitar la independencia de la sociedad respecto del control estatista. Se trata de un retroceso al galicanismo del siglo XVII, donde el derecho divino de los reyes pretendía subordinar a la tradicionalmente independiente Iglesia. De este modo se observa la innovación de la doctrina marxista relacionada con un fenómeno religioso y cultural de vieja data.

Si ya de por sí es sorprendente que un instituto de las empresas multinacionales de los EUA tenga un Departamento de Estudios Teológicos (bajo el gobierno de Ronald Reagan se fundó el Instituto sobre Religión y Democracia, la Conferencia Católica Americana (ACC) y se consolidó el departamento teológico en el American Enterprise Institute, dirigido por Michael Novak), más sorprendente es el hecho de que este departamento llegue a la conclusión de que la empresa capitalista es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo. Lo que en realidad está en el fondo es la teologización del mercado total.

En uno de sus artículos (A Theology of Corporation), Novak escribe así sobre las empresas multinacionales:

Por muchos años uno de mis textos preferidos de la Escritura era Isaías 53,2-3: "Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada".

Quisiera aplicar estas palabras a la *Business corporation* moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo (13).

Según esta concepción de Novak, la empresa capitalista es, de un lado, la encarnación de la presencia de Dios en este mundo y, de otro, el Cristo crucificado. La consecuencia lógica es que la empresa capitalista se transforma, como encarnación de la presencia de Dios, en sujeto del esquema liberal de agresión, y como Cristo crucificado, en sujeto del esquema cristiano. Al criticarla, limitarla o incluso considerarla y tratarla como un peligro, se crucifica a Cristo. Novak considera a la empresa capitalista como portadora de una visión de Cristo, y, por tanto, de su presencia; ella tiene este cargo: “Sal al mundo del trabajo diario, para llevar allí la paz y el amor de Jesucristo” (14).

Si esto es así, cualquier subversión contra ella se transforma en crucifixión de Cristo y, por lo mismo, la guerra antisubversiva se convierte en una “guerra santa”, en cruzada por el mercado total. Analizando el pensamiento de Novak (en su obra *The Corporation: A Theological Inquiry*), Franz J. Hinkelammert señala:

El teólogo Novak tiene ahora la suficiente consecuencia para concebir una imagen de Dios correspondiente. Consiste en la negación de un Dios como plenitud de la vida, en cuyo lugar pone a un Dios como la trascendencia de la vaciedad. Dios ya no es ahora plenitud, sino vaciedad, entendiendo vaciedad como lo contrario de plenitud. Habla del “In God we trust” impreso en el dólar y dice que en esta expresión Dios es un “cartel indicador”, es decir, nuevamente un lugar de vaciedad... Por lo tanto, el sinónimo equivalente de “In God we trust” llegaría a ser “En vaciedad confiamos”. En cambio, diaboliza ahora la imaginación de Dios como plenitud de la vida (15).

Efectivamente, Novak, en su obra citada, expresa:

En una sociedad auténticamente pluralista no existe, *intencionalmente*, ningún dosel *sagrado*. En su núcleo espiritual nos hallamos con un santuario vacío, en el entendimiento de que no hay palabra, imagen o símbolo digno de lo que todos buscamos allí. Esa vaciedad representa entonces, la trascendencia a la que las conciencias libres se aproximan desde un número virtualmente infinito de direcciones (pág. 55).

Llegamos entonces a la clave central del problema: o el Dios como plenitud de vida o el Dios como vaciedad.

Afirma Novak:

13. Michael Novak - John W. Cooper (edits.). *The Corporation: A Theological Inquiry*, Washington, DC, AEI, 1981, pág. 203 (énfasis nuestro).

14. *Idem*.

15. “La política del mercado total: su teologización y nuestra respuesta”, *op. cit.*, pág. 181 (énfasis nuestro).

En contraste, las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. En corazón humano ésta hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. El “páramo” que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan confusos en medio de cadáveres. Pero *este* desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable. Se lo preserva por respeto a la diversidad de las conciencias, de las percepciones e intenciones de los hombres. Se lo mantiene limpio por reverencia a la esfera de lo trascendente, a la que el individuo accede a través de su sí-mismo, más allá de la mediación de las instituciones sociales... pero, a la postre, está centrado en torno del silencio interior de cada persona (págs. 56-57).

El problema de fondo es que de la concepción de un Dios como plenitud de vida, sólo se puede derivar la exigencia de una vida lo más plena posible en la tierra, mientras que de una concepción de Dios como vaciedad, sólo se puede derivar una vida vacía en la tierra.

El sufrimiento de esta vaciedad —prosigue Franz J. Hinkelammert— aparece ahora como el sacrificio necesario. La totalización del mercado lleva, con mucha *lógica*, hacia este punto. En el grado en el que las relaciones mercantiles sustituyen a todas las otras relaciones sociales, el hombre queda absolutamente solo en una lucha ciega en contra de todos los otros. De esta manera, Dios es transformado en la trascendencia de esta soledad, que es precisamente vaciedad.

De hecho Dios llega a ser ahora una palabra para la nada, un Dios nihilista, que encubre y devela a la vez el nihilismo de la posición política que está detrás. *Esta teología extremadamente nihilista es solamente el resultado de un movimiento político nihilista hacia el mercado total.* En última instancia este hecho del nihilismo nos permite hacer el puente con aquel movimiento político también nihilista, al cual se confrontaba la declaración de Barmen. Declarar con Nietzsche, que Dios está muerto, o con Novak, que Dios es la vaciedad, tiene exactamente el mismo resultado. *De lo que se trata en estas teologías es de la destrucción de la esperanza en el reino de Dios y las derivaciones correspondientes para nuestra vida.* Que ya nadie tenga esperanza, esa es la esperanza de tales teologías. Se predica como el milenio una situación en la cual ya nadie se atreve a soñar nunca más con milenios. Se trata de aquel reino de Dante, encima de cuya entrada está escrito: “Ah, los que entráis, dejad toda esperanza”.

Esta trascendencia de la cual habla Novak, es un “santuario vacío” hacia el que se acerca el hombre como su Dios y hacia el cual desarrolla una relación de piedad. Es una vaciedad que Novak ubica en el “corazón del capitalismo democrático”, del cual nos dice que es “un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan confusos entre cadáveres”. Este mismo campo de batalla, que es el corazón del capitalismo democrático, es a la vez un “desierto”, al cual Novak imputa un carácter místico: “la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos” (16).



De aquí que Franz J. Hinkelammert concluya que:

Esta mística del campo de batalla con cadáveres de los caídos, Novak la contrapone a cualquier intento de establecer algún sentido a la sociedad. Por lo tanto, la contrapone a la "solidaridad simbólica" entre los hombres, la que él ve como un peligro. De la solidaridad dice: "El corazón humano está hambriento de este pan". Este pan, sin embargo, Novak no lo ofrecerá al hombre, sino que le ofrece, en vez del pan, el desierto y un campo de batalla cubierto de cadáveres. El pan de la solidaridad es un "recuerdo atávico", algo aberrante. *Lo que ofrece es la relación de piedad dirigida hacia este "santuario vacío"*. La misma piedad se transforma ahora en un caminar confuso en el campo de batalla entre cadáveres de los caídos, con el destino seguro de caer algún día también. *De esta forma, la piedad ya no es otra cosa que la afirmación positiva de la muerte y el dar muerte en este campo de batalla. Se invierte completamente la piedad en afirmación de la muerte en sus dos formas, el dar muerte y el ser muerto. La piedad se transforma en la fascinación por la muerte. Resulta, por lo tanto, que el Dios de este "santuario vacío", este Dios de la vaciedad y de la Nada, es la Muerte. Morir y dejar morir es su trascendencia. Y frente a aquel que insiste en el pan de la solidaridad, se debe dar la muerte.* Así termina esta teología en un gran festín de la muerte, el baile por encima del volcán. Por eso es también una teología que conoce el puro Gólgota, sin ninguna resurrección. Es la Buena Nueva de la crucifixión y de la muerte que reemplaza aquella otra Buena Nueva de la resurrección y de la Vida, que a través de la solidaridad da pan a los hombres en vez de piedras (17).

A partir de esta ideología teológica es que su teología da coherencia a su ética basada en el individuo como hombre solipsista y solitario, enfrentado a un mundo exterior compuesto por la naturaleza objetiva y el conjunto de todos los otros individuos.

El individualismo ético no reconoce sino los valores del mercado para esta relación con el mundo exterior: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Transforma incluso hasta el respeto a la vida del otro en una cara de la propiedad privada, que cada uno tiene sobre su propio cuerpo. Hasta los mismos derechos humanos son transformados en derechos de propiedad privada sobre sí mismo, y el matrimonio, un contrato igual que otros. Fuera de este mundo de contratos no hay obligaciones, y el derecho natural consiste en el reconocimiento de estos contratos como única base legítima de la ética. Ética y relación mercantil ya no se diferencian y, por el contrario, se identifican (18).

Es sabido que detrás de toda norma moral existe una ley o norma de acuerdo a la cual se pronuncian los juicios éticos. En el código cristiano es la *Ley del Amor*, pero en la ética del mercado total lo que rige es la *Ley del*

17. *Ibid.*, pág 183 (énfasis nuestros).

18. Cfr. Hinkelammert, J. Franz, "La teología del imperio", *op. cit.*, pág. 25.

**Valor.** Por esta vía la ética del mercado total se emparenta con la vieja tradición calvinista que ahora se expresa en su forma orgánica más agresiva en el fundamentalismo cristiano originado, difundido y auspiciado por EUA.

En esta ética individualista, el valor mismo de la justicia se identifica con el cumplimiento de contratos, y jamás se la puede contraponer. Propiedad privada y cumplimiento de contratos: eso es la justicia. Fuera de esta justicia puede existir también el valor de la caridad. Pero ella no es ni norma ética ni obligación. No interfiere con la justicia, sino que se refiere únicamente a la recomendación referente a los resultados económicos justamente obtenidos. Todo resultado obtenido en el mercado es justo, con la única condición del respeto a la propiedad y los contratos. Sin embargo, el individuo es libre en la determinación del uso de estos resultados, que son sus ingresos. Puede destinarlos libremente, asegurando que ello no interfiera jamás con la justicia identificada con los procedimientos del mercado. Por lo tanto, puede destinarlos también a obras de caridad. Pero fuera del mercado, no hay obligaciones. De esta manera, la ética liberal constituye un ámbito privado no determinado por la ética de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos, sin interferir en ella. Presupone, por lo tanto, la vigencia estricta de la ética individualista.

La ética privada es la ética del individuo, que se determina en el marco de libertad que deja la ética individualista. Es una ética referente al tipo de vida que lleva a cabo el individuo, sin interferir con su individualidad. Es una ética que aprovecha el espacio que la ética individualista deja abierto y libre para el comportamiento privado. En la línea del fundamentalismo cristiano, esta ética privada es una ética formalmente puritana rigurosa: no tomar, no fumar, no bailar; pero es, a la vez, una ética del trabajo en función de la ética individualista. Destaca así los valores individualistas de la participación por medio del trabajo en la lucha de los mercados (19).

En el trasfondo se sigue moviendo la razón fundamental de que tanto para el capitalista como para el obrero, la fuente de valores es el capital en cualquiera de sus procesos. Manteniendo las diferencias (capitalismo mercantil-capitalismo industrial y la fase actual del desarrollo capitalista), Marx lo señala de la siguiente manera:

El hecho católico de que el oro y la plata se enfrentan a las mercancías profanas como encarnación del trabajo social, hiere por supuesto el *point d'honneur* protestante de la economía burguesa...

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The scotch bate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, en una existencia puramente social. Es la fe la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden

- predestinado, la fe en los distintos agentes de la producción como simples personificaciones del capital que se valoriza a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se amanca de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario (20).

Estamos en plena lucha de los dioses y frente a un desmantelamiento de cara a los supuestos ateísmos. El problema no es: creer o no creer, sino en qué Dios crees. Y por lo tanto, a cuál Dios profesas. Siguiendo el análisis de Marx, dice Franz J. Hinkelammert:

Cuando se arriesga el capital para ganar plusvalía, debe hacerse un acto de fe en las condiciones que aseguran la circulación, de la cual tiene que volver el capital aumentado. Ya no se puede creer en la cosa palpable —un pedazo de oro—, sino que la fe sustituye la seguridad inmediata. *Clases de fe*: 1) fe en el dinero, que es el espíritu santo inmanente del mundo mercantil. Si la fe es suficientemente grande, se puede sustituir la moneda de oro por dinero de papel; 2) fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Se trata de tener fe en que van a seguir eternamente; 3) fe en que los agentes de producción son y serán personificaciones del capital, y que no se les ocurrirá reivindicar su personalidad propia (21).

Esta misma dinámica deriva hacia los actos esenciales de la religión; porque si no tienes ese capital lo esperas con profunda ansiedad y, cuando te llega, lo amas con entrañable humanidad. Fe, esperanza y amor, son también los elementos esenciales de la “religión civil”, tan estudiada en el mundo capitalista. Es importante el hecho que militantes de izquierda que se autoidentifican como “ateos”, dentro de un mundo capitalista practican esta religión de la vida mercantil cotidiana.

Hace tiempo empezamos a hablar de un nuevo ecumenismo. Fe de arriba, fe de abajo. Y las líneas y los nexos se tienden en ambos sentidos. En todo caso, el ascetismo protestante se basa en la fe que salva y sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento obrero.

El capital de que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medios de vida, cuyo consumo sirve para reproducir sus músculos, los nervios, los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros... El *consumo individual del obrero* es, pues, un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas, lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los

20. K. Marx, citado por Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981 (2a. ed.), pág. 48.

21. *Ibid.*, págs. 48-49.

descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma (22).

De aquí se desprende la virtud o valor central de la ética capitalista: *la humildad*, que consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige al obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital, y le da la fuerza para hacerlo. Por supuesto que esta humildad también le es exigida al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital, siempre orientando las rentas al ahorro. El valor-virtud del ahorro está, por tanto, supeditado a este otro valor-virtud que arriesga el capital ahorrado —en la fe— para retirar de la circulación un capital aumentado. Luego, “su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el ‘debe’ del capitalista a favor del capital” (23).

Personificando el capital, el código teológico-moral del sistema funciona y adquiere su propia dinámica; no necesariamente son los diez mandamientos de la Ley del Sinaí, pero hay que hacerlos funcionar de acuerdo con las exigencias del capital. Así, el mandamiento que prescribe “no robar” exige ahora minimizar el consumo y maximizar la acumulación, pues la acumulación es el servicio al más allá personificado en el capital. De esta manera, el consumo aparece como una renuncia a lo principal de la vida que es la acumulación. Pero esto es solo en apariencia, porque lo que en realidad sucede es que el consumo se favorece y se incentiva para poder acumular. Hay que consumir para poder acumular; sin embargo, en apariencia, la acumulación parece ser una renuncia al consumo:

Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una “ternura humana” por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatemiza todo lo que sea “abstenerse” de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como fruto de la “abstinencia” y de la renuncia a su goce individual (24).

Efectivamente, la relación entre acumulación y consumo no se invierte, aunque parezca así.

Porque ahora:

22. K. Marx, citado por Hinkelammert, *ibid.*, pág. 49.

23. K. Marx, citado por Hinkelammert, *ibid.*, pág. 50.

24. Citado por Hinkelammert, *idem.*



*Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista. Si el trigo no sólo se come, sino además, se siembra, ¡ello se debe a la abstinencia del capitalista! Que se dé tiempo al vino para madurar, ¡abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propio Adán, cuando “presta (¡) al obrero los instrumentos de producción” o, lo que es lo mismo, cuando los explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de comer las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o, según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de ganarse alegremente “su valor” en lujo y en otros medios de consumo. Cómo se las va a arreglar la clase capitalista para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo sólo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista (25).*

Es dentro de esta lógica que los pobres pueden ser acusados de voraces; ¡nunca se les quita su afán de consumir! Siempre están exigiendo alimento, vestido, salud, vivienda... En verdad, para el capitalista la inversión de la relación entre consumo y acumulación es aparente. El consumo sigue siendo el “pecado original”, la “gran tentación” que lleva a la perdición. El infierno es una “gran comilona” que se realiza porque la atracción ascética del capital deja de existir. El ideal que hay que restituir es el “empresario puritano”. Lo que realmente se mueve en el trasfondo es un “llamado” suave del capital al orden de la acumulación, apoyado por el incentivo económico del interés:

Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el “infeliz” capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital... Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter *bona fide* del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra (26).

Lo que resulta es la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y del consumo. El conflicto entre los dos resulta totalmente aparente. Se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. Pero como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de la pobreza. *Tener*, como si no se

25. *Idem.*

26. *Ibid.*, pág. 51.

tuviera; *consumir*, como si no se consumiera. Lógicamente, con el principio de la maximización de las utilidades este modo de consumir penetra no solo en el consumo elitista, sino en el propio consumo masivo.

De aquí se deriva todo un catálogo de valores que imperan en la vida cotidiana. El valor-virtud de la "humildad" lleva a aceptar que el hombre sea personificación del capital. Frente a la acumulación del capital resulta el valor-virtud del ahorro, que es verdaderamente una virtud sólo en el caso en el que se vuelva a arriesgar el capital ahorrado en la acumulación para aumentarlo. *De esta manera se generan sociedades que entran en la carrera absurda del consumo, en la cual se puede consumir cada vez más, porque se disfruta cada vez menos.*

Efectivamente, cuanto el consumo es disfrutado, no se puede consumir cualquier cantidad. Cuanto menos se disfruta, más se puede consumir. Pero cuando desaparecen el disfrute y el goce, las posibilidades, y después las necesidades, de consumir, tienden a ser infinitas. El resultado es el que nos está diciendo la experiencia: el sistema económico actual termina por destruir tanto a los que da la posibilidad de acumulación, como a los que pauperiza.

El capital ofrece soluciones, pero es claro que la respuesta real está en invertir la lógica: o se coloca en el centro al hombre, o se coloca al capital. Sin estos apuntes esquemáticos sería difícil entrocarse con la problemática que nos ocupa.

Se trata de una ética despiadada que exige una inversión de todos los valores de la vida concreta. Al privatizar la ética del comportamiento diario, destruye cualquier relación directa con los otros hombres reduciéndola a una relación mediatizada por el mercado. Exige una dureza del corazón nunca vista, que transforma cualquier relación humana en una relación abstracta entre objetos. Transforma el "no dar" en el principio máximo de la ética, la destrucción del otro en imperativo categórico. Frente al hombre desempleado no reacciona exigiendo solución a su problema, sino que pide soportar la situación porque el mercado algún día la resolverá. Pero hay que dejar actuar al mercado, y jamás interferir en él. Recién cuando actúe se puede dar limosna, pero él no la puede exigir.

Frente a la miseria tampoco hay que actuar, sino soportarla en la misma perspectiva del mercado. Posiblemente se dará limosna, pero la ética obliga a no tocar la situación de miseria misma. Frente a la deuda externa lo mismo. La ética obliga a cobrarla, aunque perezcan tres continentes enteros. En los problemas resultantes, la caridad puede ayudar con una parte de la suma cobrada. Pero la justicia exige el cobro sin misericordia como imperativo categórico.

Lograr la capacidad de tratar al otro en estos términos, es ciertamente un problema moral muy difícil de solucionar. Es moralmente difícil devolver al desempleado a su condición de desempleado sin acción alguna. Es difícil dejar al pobre y miserable en su situación de pobreza sin conmoverse. Es difícil cobrar la deuda externa, cuando se sabe que de eso se deriva un genocidio incomparable. Más difícil todavía, es hacer

todo eso como deber, como imperativo categórico. Toda moralidad espontánea se rebela en contra de un comportamiento de este tipo.

Esta ética individualista, sin embargo, tiene que lograr precisamente eso. Para que el hombre frente a la miseria decida no hacer nada y para que sienta eso como su deber ético, como su imperativo categórico, tiene que haber en él una inversión de todos sus valores espontáneamente adquiridos. En la vida común se aprende exactamente lo contrario. Se aprende a ayudar al prójimo, a no tolerar su miseria. En la ética individualista, en cambio, se aprende a no ayudarlo, a tolerar infinitamente su miseria. Efectivamente, hace falta un cambio de corazones. Por eso, la ética individualista y, más todavía, su privatización, habla constantemente del cambio de los corazones. Tienen que cambiar, para adquirir la dureza del corazón necesaria para lograr un sujeto capaz de sentir la destrucción del otro como su deber ético máximo.

Esta ética no es pasiva, sino sumamente activa. Es ética de la acción febril y despiadada en los mercados y de pasividad frente a los resultados desastrosos que origina respecto a los otros. Es una ética agresiva en contra de cualquier compasión o misericordia. Una ética de un individuo solitario que lucha con Dios en contra de todos los otros, y que asegura su soledad por su agresión en contra de cualquier intento de cambiar el sentido destructor de esta máquina del mercado, de este automatismo mercantil.

El mismo sentido de esta ética va en contra de cualquier sentimiento de solidaridad humana, a la que se denuncia como un atavismo. Interiorizada esta ética, ella reacciona en nombre de los más altos valores de la humanidad y en contra del sentido de solidaridad. A este sentido de solidaridad lo interpreta como orgullo humano, incluso como el Anti-Cristo. Da por tanto un sustento ideal a la teología actual del imperio, que en cierto sentido no es más que la expresión política y teológica de esta ética individualista (27).

Hemos apuntado que esta ideología teológica se expresa de manera enfática por el fundamentalismo cristiano de EUA; su ética individualista es uno de los factores fundamentales de la actual teología del imperio. Esta ética no es necesariamente puritana, pero sí una ética privada que presupone e integra la ética individualista. Sin embargo, la ética individualista se puede combinar con otras éticas privadas. La única condición es que se trate efectivamente de éticas privadas que no interfieran en el marco de vigencia de la ética individualista. Lo importante a señalar es que:

Sin embargo, la politización del fundamentalismo cristiano y su integración en el conservadurismo de masas, tenía que integrar esta ética puritana en una orientación ideológica que respondiera a las razones políticas del imperio, especialmente a la necesidad de formar una contrapropuesta referente a la teología de la liberación. Este puente ha sido la reformulación del derecho a la vida a partir de la ética individualista (28).

27. Cfr. Hinkelammert, Franz J., "La teología del imperio", *op. cit.*, pág. 26.

28. *Ibid.*, pág. 27. La siguiente reflexión la tomo del mismo Hinkelammert quien, a mi modo de ver, es uno de los más lúcidos y penetrantes teólogos de la liberación, a la vez que asume



¿Qué podemos decir desde nuestra perspectiva? Desde nuestra perspectiva quiere decir: desde la Teología de la Liberación.

La teología de la liberación, fue elaborada durante los años setenta cada vez más como una teología de la vida. La liberación fue concebida como una situación en la cual se garantiza el derecho de vivir para todos, asegurando la satisfacción de las necesidades básicas para todos, a partir de su trabajo. Al ser teología de la vida en este sentido, se podía integrar con aquellos proyectos políticos que efectivamente se orientaban hacia la liberación. Resultaba así su cercanía con los movimientos socialistas. La teología del imperio se tenía que enfrentar a esta teología de la vida humana para desviarla. Hizo algo que desde el comienzo del siglo ya habían hecho los movimientos fascistas frente al proyecto de vida surgido con el socialismo del siglo XIX. El pensamiento fascista lo hizo creando, en la línea del pensamiento de Nietzsche, una filosofía de la vida que, de hecho, no ha sido más que una filosofía de la muerte disfrazada como vida. Es la vida como vitalidad, que vive su máxima expresión al destruir a su enemigo, para extraer al vencedor, de su muerte, su propio gozo de vida. Se trata de un concepto de la vida en el cual la expresión máxima de ella es la muerte infligida al otro, y el sentido de ser vencedor, en una lucha a muerte como vivencia de la vida. Eso desemboca en la celebración trágica de una lucha en la cual los dos luchadores se matan mutuamente para encontrar su unidad en el momento de su muerte. Toda literatura fascista celebra esta lucha y su trágico final como la verdad de la lucha misma y, por lo tanto, de la vida. (Esta celebración también la podemos encontrar en Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo*, que es un libro que está compenetrado por estas ideologías fascistas de la vida como vivencia de la muerte, muerte ajena o muerte propia).

En la ideología del imperio esta referencia a la vida sigue manteniendo su papel. Sin embargo, no aparece de la misma manera en su teología. Ella necesita recurrir a la afirmación de la vida humana, sin comprometer la propia ética individualista. Por lo tanto, no puede afirmar la vida humana en el sentido concreto como lo hace la teología de la liberación. Pero, por otro lado, no puede servir a la ideología del imperio sin referirse a la vida. Se refiere, por ello, a la vida de los no-nacidos y declara el derecho de nacer como el derecho a la vida. Frente al derecho a la vida que amenaza el imperio y que es sostenido por la teología de la liberación, se monta ahora una máquina propagandística en favor de un derecho a la vida que es completamente irrelevante para la subsistencia del imperio.

El derecho a la vida es ahora completamente privatizado, y cada uno decide si lo da o no. Deja de ser un problema de la sociedad y se trans-

la mediación crítica de la economía en este quehacer creyente. Alguna vez alguien me dijo que este problema de la deuda externa era, por supuesto, muy importante; pero que no daba para más allá de un artículo; estoy de acuerdo, sólo que este "artículo" puede ocupar varias décadas de nuestro continente. Y en este "artículo" ya se han invertido muchas vidas. Así pues, *la vida de los hombres* no es tan importante. Es válido, entonces, plantear la pregunta: ¿cuál es la teología que profesamos, la de la liberación de Jesucristo o la del imperio? 29. *Ibid.*, págs. 27-28.



forma en un problema del individuo. Aunque el Estado intervenga legalmente en contra del aborto, se trata de una obligación en favor de determinada ética privada en contra de la otra, sin cuestionar el carácter privado de la ética. De esta manera, la teología del imperio afirma el derecho a la vida de los no-nacidos, para evitar el reconocimiento del derecho de la vida para los seres humanos ya nacidos, poniéndose incluso extremadamente rigurosa. Sin embargo, el aborto es producto de una actitud frente a la vida humana, que la propia teología del imperio promueve. Simplemente extiende el tratamiento de los hombres usado y legitimado por el sistema, a la vida humana no-nacida. La libertad de aborto no es más que la libertad de tratar a la vida humana no-nacida igual como se está tratando a la vida de los seres humanos nacidos. No existe la más mínima contradicción entre ambos tratamientos. La ética liberal no tiene ningún argumento para pedir un tratamiento especial a los no-nacidos. Tal como predica dejar morir o matar al pobre, así también se deja morir y se mata a los no-nacidos. Sin embargo, por razones ideológicas, se levanta ahora el derecho de nacer, siendo la actitud ética que pronuncia el derecho de nacer, aquella que lleva el problema de la negación de este derecho. Solamente una afirmación del derecho a la vida de los ya nacidos puede crear una nueva ética que extienda este reconocimiento de la vida de los hombres a la vida humana no-nacida. La teología del imperio, al negar precisamente esta única fuente posible de una nueva ética frente a la vida no-nacida, se transforma en otra razón más para que el problema que ella ataca continúe.

Sin embargo, ahora tiene la bandera que necesitaba para enfrentarse a la teología de la liberación en nombre de algún derecho a la vida "esencial", "verdadero". Pero sigue siendo nada más que una manera de afirmar el derecho a matar.

De esta manera, lo que se ha constituido es una complementación teológica de la ideología del sistema que se enfrenta, con gran coherencia aparente, a la teología de la liberación. Hay ahora una instancia teológica que permite al imperio enfrentarse en todos los campos a los movimientos de liberación en el Tercer Mundo y en América Latina. Su única debilidad es que se trata de una celebración de la muerte disfrazada como vida. Sin embargo, esa debilidad es decisiva. Los pueblos no buscan una muerte disfrazada, sino su posibilidad concreta de vivir (29).

## Capítulo IV

# La esencia revolucionaria del cristianismo

---

De aquí que la economía como producto social determinante no es ya sólo materia de iniciados; ni mucho menos de puros profesionales. En nuestro caso, más allá o más acá de las cifras, los índices y los datos estadísticos, en sí mismos terribles en su fría elocuencia, está la trágica situación individualizada —dentro de millones de casos— que representa la pobreza, el hambre y el desempleo total. No se trata solamente de cuántos puntos de inflación cargamos sobre nuestras espaldas, ni de cuántos puntos aumentó la devaluación de nuestras envilecidas monedas, de cómo decreció nuestro PIB, ni de cuál es la situación del déficit fiscal de nuestra balanza de pagos.

Porque hoy día estamos aprendiendo a descifrar las tablas estadísticas donde se juega “la esperanza de vida” de nuestros pueblos. Y fijémonos bien, *la esperanza de vida* pertenece también al patrimonio del cristiano. Hoy día estamos aprendiendo a contabilizar el número de muertos por hambre, el número de desocupados, de analfabetos, de niños asesinados de múltiples formas a causa de la lógica económica del imperialismo, el número de muchedumbres que se están debatiendo en la pobreza absoluta. El costo social de la deuda externa no es ni anónimo ni abstracto; se está traduciendo dramáticamente en seres concretos con nombre y apellido. Entonces comprendemos que el problema es profundo y esencialmente teológico, porque es un fenómeno en el que se está jugando la vida o la muerte de multitudes empobrecidas.

Y esto no es, muy a nuestro pesar, un recurso literario impresionista, sino una real afrenta a la dignidad de los hombres y de los pueblos de acuerdo con la más antigua y pura tradición bíblica. Cuando con los días y los años se van acumulando las injusticias y vejaciones, también se va acumulando la impaciencia de los pueblos hasta que en un momento de la historia se convierte en hito revolucionario. Así nació un pueblo, así se

perpetúa y se renueva el pueblo del Dios que libera, en cada dominación que se vence y en cada independencia que se conquista.

La deuda externa condensa un sinnúmero de afrentas que están agudizando la conciencia y la voluntad política de los oprimidos que ya hace tiempo optaron por ser libres, y aquí se repite el hecho político original del Exodo. Sólo a manera de ilustración pensemos que la carga de la deuda externa ha creado situaciones verdaderamente insólitas, como lo es haber transformado a los países de nuestro continente en exportadores netos de capital. O como lo es también el hecho de que el valor acumulado de la deuda externa es ya superior a la mitad del PIB de nuestros países, lo que equivale a tres veces el valor de sus exportaciones anuales, y el pago de sus servicios se ha incrementado en el doble del aumento de sus exportaciones.

De aquí que la mayoría de las opiniones coincidan en que el problema de la deuda externa, más que financiero, es un problema económico-político de relaciones de dominación y vasallaje. Por tanto, desde la perspectiva de nuestros pueblos, es una cuestión de liberación nacional y continental. Y este problema de la liberación, es un viejo y siempre nuevo anhelo, un eje central en el cristianismo que siempre alimenta vidas y calienta voluntades.

Si el problema de la deuda externa es esencialmente político, hay que referirse entonces a uno de los centros originales de nuestra reflexión teológica. La política es el arte de lo posible, el cual funciona siempre que los hombres quieran modelar la sociedad, el cual proyectos de una "sociedad por hacer"; es decir, cuando se quiere modelar la sociedad de acuerdo con criterios derivados de leyes sociales cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y juzgarla en función de una ordenación adecuada y humana de tales relaciones sociales. Así nacieron los proyectos de sociedades burguesas, pero también surgió una corriente de pensamiento crítico que juzga las abstracciones perseguidas por la sociedad burguesa como algo imposible y, por ello, producen la destrucción. Es imposible esperar la humanización del sistema de relaciones mercantiles (capitalista), del que sólo se puede esperar una revolución técnica y el progreso consiguiente, sacrificando la vida en pos de la gloria mercantil.

La sociedad capitalista armónica y placentera para todos es imposible, porque es autodestructora; el progreso desencadenado dentro de ella solamente puede ser orientado en función de la vida humana, si es controlado y dominado con ese fin. Pero para esto hay que superar las relaciones mercantiles y sus abstracciones que resultan anti-humanas y necrofilicas. Por tanto, el problema se concentra en la única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta.

Se está diciendo *no se puede pagar*. Esto significa colocar el problema de la deuda externa en el ámbito de lo posible y, por consiguiente, de lo realizable. Así que, antes que cualquier juicio ético, aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio sólo si también es factible. *No se debe lo que no se puede*. El deber sigue al poder; no lo precede. Lo decisivo, entonces, es la polarización entre lo posible y lo im-



posible y el criterio es la vida humana real y concreta. Y es para esto que el capitalismo se muestra cada día más incapaz.

Este realismo político lleva a concluir que la sustitución de la actual sociedad capitalista-burguesa debe ser buscada primariamente no por razones morales o por llamadas de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Si queremos afirmarlo de una manera contundente hay que decir que esta sociedad capitalista, si se transforma en socialista, tiene la posibilidad de ser humana por sí misma; la transformación de la sociedad capitalista no es primordialmente un asunto de valores o juicios de valor, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines.

Si mantenemos la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto de lo realizable, es lógico derivar a una conclusión provisoria pero esencial: la política no se sigue primordialmente —de acuerdo con nuestra perspectiva— de consideraciones éticas, sino de relaciones medio-fin.

El viejo principio que recoge la escolástica medieval: “No se debe lo que no se puede”, se aplica ahora a la conformación de la sociedad misma. *Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe.* La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real. Se trata entonces de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible, y no de exigencias éticas: lo que “se debe”, aparece solamente en el interior de lo que “se puede”.

Por supuesto que el pensamiento burgués invierte absolutamente esta perspectiva, pero en cualquier caso, el argumento clave que surge en esta discusión es el de las relaciones mercantiles. Porque, aunque las relaciones mercantiles automatizadas e independizadas sean un vehículo que sofoca la vida humana, la afirmación de esta vida humana no se puede hacer sino al interior de estas relaciones mercantiles que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible.

Cuando se expresa la negativa del pago de la deuda, implícitamente lo que se expresa es la voluntad de una sociedad tal, organizada y planificada no en torno al capital sino al hombre y en la cual ya no habrá que pagar deudas. Se trata, sobre todo, de la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible. Donde no se garantiza la vida, cualquier exigencia ética pierde valor. Se trata de la construcción de una sociedad que no margine más a nadie, es decir, una sociedad sin excluidos.

Esta negativa a la exclusión de nadie está considerada aquí como criterio efectivo de la formación de nuevas relaciones sociales de producción y, por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma en el sentido de una sociedad en la cual nadie sea marginado.



Los problemas fundamentales de nuestros países, y ahora de manera esencial la deuda externa, ofrecen un peligroso fundamento real a subterfugios en la medida que pueden aparecer como efectos no intencionales de acciones intencionales, en cuanto que éstas se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones capitalistas de producción. Como estos problemas no se producen por la mala intención ni de los capitalistas ni de los gobiernos correspondientes, no pueden ser solucionados tampoco por el simple cambio de las intenciones de éstos. Sin embargo, todas las formas de marginación por la miseria significan una constante y sistemática violación de los derechos humanos fundamentales vinculados con la vida inmediata de los hombres.

De aquí nace la necesidad de un cambio radical en las relaciones sociales de producción capitalistas, porque ellas están basadas en una estructura que crea los problemas de cuya solución se trata. Es el mismo caso de la deuda externa, cualquiera que sea la modalidad de explicación que se adopte, pero que no pueden pasar por alto los factores esenciales: las transferencias de ganancias sobre la inversión extranjera directa y el déficit de la balanza comercial desde hace tres décadas.

Que nadie sea excluido de la sociedad, presupone así que nadie sea excluido económicamente. *Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro.* La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El “no matarás” se transforma en un: respetarás la vida del otro en el marco de la satisfacción de sus necesidades fundamentales. De este reconocimiento mutuo entre los hombres salen todos los valores, pero este reconocimiento no es en sí un valor, sino la raíz de todos los valores. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un anti-valor.

Esta es la esencia utópica del cristianismo, el Reino.

Las legislaciones aducidas como ejemplares, conocidas como Año Sabático y Año Jubilar, más que una experiencia histórica significan el ideal de justicia, la mayor posible, a la que aspiraba Israel y que trataba de normar su vida y su acción.

El Reino como sociedad perfecta es imposible, sin embargo, quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás podrá descubrir lo que es posible o lo más posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad: y la factibilidad es lo que nos acerca a las anticipaciones concretas del ideal que perseguimos. Así lo que realmente resulta evidente es que dentro de este orden económico internacional, el ideal del Reino no sólo no se anticipa, sino que cada vez está más lejano. Por lo tanto, hay que rechazarlo y levantar con realismo el ideal de un nuevo Orden Económico Internacional donde la vida sea realmente garantizada para todos. Y esto sólo puede conseguirse en una sociedad socialista.

Más que acumular textos bíblicos, hay que entroncar con las grandes tradiciones cristianas ya contenidas y consagradas en la misma Biblia.

Aquí radica la esencia subversiva y revolucionaria del cristianismo. Así, por ejemplo, una tradición vertebral es la que condena las riquezas mal habidas. Tal es el caso de la deuda externa: una riqueza mal habida; en otras palabras, es un robo, y contra el robo sólo puede valer el derecho de los despojados.

Para nadie es un secreto que desde hace años las fuentes financieras internacionales han ofrecido a los gobiernos de nuestros países, no a nuestros pueblos, préstamos con tasas de interés aparentemente atractivas, pero que de alguna manera estaban atados a cláusulas detrás de las cuales se hallaba la trampa mortal del interés flotante, tasas que han ido subiendo corrosivamente desde el 6%, 7% y 8% hasta el 20% ó más. Los bancos y las entidades financieras sabían perfectamente lo que iba a ocurrir; sin embargo, han buscado la manera más inescrupulosa de controlar nuestras riquezas y manejar a su antojo nuestras economías, no solo para trasladarnos su crisis sino para obtener cada vez más provecho de ella a costa de nuestros pueblos. Por supuesto que no se olvida, todo lo contrario, tanto la complicidad de los gobiernos de estos países, como también la desnacionalización de las clases dominantes locales; por eso siempre he hablado de “nuestros pueblos”.

En todo caso, el imperialismo buscó así una nueva forma de dominación, de penetración destructora de nuestras economías por la vía de la explosiva expansión de nuestra deuda externa. Había pues que alimentar la deuda con dólares fáciles para cobrarlos después con dinero muy difícil, teñido de miseria, de desocupación, de cada vez menos esperanza de vida.

Los criterios, por tanto, de una sociedad nueva no son otros que la concretización de todas las formas de vida que en el cristianismo se convierten en el parámetro de juicio definitivo (Mateo, 25).

¿En qué consisten estas necesidades básicas y cómo pueden ser satisfechas?

Digamos, en primer término, que nuestro concepto de necesidades básicas no está ligado a aquel de “supervivencia” que parecen sostener las concepciones sobre el combate a la “extrema pobreza”, propios del Banco Mundial y las doctrinas de seguridad nacional. Según éstos, aunque jamás esté señalado de manera explícita, siendo la “extrema pobreza” un componente inevitable del tipo de desarrollo basado en las transnacionales, de lo que se trata es de contener sus efectos más negativos (muerte, explosiones sociales, etc...) dentro de ciertos límites compatibles con el funcionamiento estable del modelo. Es este objetivo el que inspira programas tales como el de “empleo mínimo” u otros de asistencia directa (alimentación, vivienda, salud, etc...), compatibles con el nivel de subsistencia que se desea alcanzar.

En nuestro caso, el concepto de “necesidades básicas” está indisolublemente ligado al derecho al trabajo, es decir, ocupación estable y nivel de salario adecuado, así como justa distribución de los productos producidos para todos. Desde este punto de vista, necesidades básicas son aquellas que pueden y deben ser satisfechas mediante la debida retribución del empleo

de toda la población en edad de trabajar; vale decir, la clave de la satisfacción de las necesidades básicas es el pleno empleo. Pero su papel decisivo no se detiene allí, pues sólo una progresiva reducción de la cesantía es capaz de crear las condiciones materiales de organización, planificación y convivencia, que permitan superar los profundos efectos desmovilizadores inherentes a la condición de miseria. De este modo, tanto las necesidades básicas individuales como las que se satisfacen socialmente, son inseparables, a través de la demanda efectiva, de un significativo crecimiento económico. Es en este sentido que un proyecto de desarrollo basado en las necesidades básicas es, por definición, un proyecto de desarrollo integral.

Esta concepción exige, además, considerar las necesidades humanas fundamentales como determinadas histórica y culturalmente; es decir, como resultantes, por una parte, de un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y por otra, de los factores ligados a la cotidianidad y al modo de vida dominante. Así, el consumo mínimo vital (individual y social) correspondiente a cada época, se debe compatibilizar con la debida atención de las necesidades sociales de largo alcance: consumo productivo y constitución del capital social básico. De allí que la noción de planificación sea indisociable de esta perspectiva de análisis.

Pero, asimismo, hablar de necesidades básicas exige también rechazar todo lo que se pueda parecer a un “reduccionismo materialista” (“no sólo de pan vive el hombre”...), que pueda hacer olvidar la función central que cumplen las aspiraciones sociales, el “consumo simbólico”, es decir, “la dimensión imaginaria de lo real” (mitos, signos, representaciones, etc...) en la dinámica de un desarrollo basado en factores endógenos capaces de convocatoria y transformación social.

Es necesario señalar además que la atención de las necesidades básicas no configura un modelo de desarrollo, ni éstas se agotan en los proyectos de liberación. Sin embargo, su cumplimiento constituye un criterio fundamental de discernimiento para identificar cualquier proyecto que se autoidentifique como liberador y, a la vez, es un criterio ordenador de un proceso histórico de transformación social que, en sí, requiere de un modelo económico y de condiciones políticas determinadas.

Si propugnamos una eficacia tal del amor que pueda vencer el egoísmo estructural, tenemos que hablar de un marco de factibilidad de los fines, el cual está dado a su vez por un proyecto de vida que enjuicia a éstos en relación a su factibilidad. La decisión de vivir según algún proyecto de vida, que se concretiza a través de los fines hacia los cuales el sujeto se encamina, enjuicia a esos fines y los somete a una racionalidad de vida que no permite una simplista neutralidad valórica.

Luego, los fines no son neutrales sino que son los vehículos de la vida del sujeto, el cual ni siquiera puede perseguir fines sin la realización de su proyecto de vida; la combinación de tales fines se tiene que ajustar a las condiciones neutrales de cualquier proyecto de vida. De este modo aparecen *las necesidades*. Hay que satisfacer necesidades y, por tanto, dirigir la elección de los fines de una manera tal que satisfagan esas necesidades



para que el conjunto de la acción se pueda mantener en el marco de algún proyecto de vida. En efecto, para vivir hay que poder *vivir*, y para ello hay que aplicar un criterio de *satisfacción de las necesidades* a la elección de los fines. Sea cual sea el proyecto de vida, éste no puede ser realizado si no asegura la satisfacción de las necesidades vitales básicas (alimentos, vestido, casa, etc.).

Pero el sometimiento de la elección de los fines a los proyectos de vida de todos, es un proceso social en el cual mediante la integración de cada uno en la división social del trabajo y la distribución de los ingresos, se determina el grado de satisfacción de las necesidades de cada uno y, por tanto, su posibilidad de llevar a cabo un proyecto de vida. Por otra parte, al ser el producto un *producto social* que contiene las condiciones materiales de vida de todos y cada uno, aparece la posibilidad de la apropiación de los medios de producción por unos pocos y de la consecuente reducción de los otros, sea a la simple subsistencia, sea a la pauperización e incluso a la muerte, sin más. Ciertamente, dado que la última instancia de cada uno de los proyectos de vida está en el acceso a los medios materiales de vida, el acceso a la división social del trabajo y la distribución de los ingresos determinan las posibilidades de vivir de cada uno.

Es precisamente aquí donde surge la posibilidad de los anti-valores y, por lo tanto, de la anti-moral; porque es del concepto de "necesidad" que surgen como derivados tanto el concepto de "explotación" como el de "dominación". Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas o cosas, sino medios de vida.

Es necesario advertir que todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad, y que el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales. Independientemente de la voluntad humana y de las capacidades subjetivas de realización, las condiciones materiales de la realización, cuyo conjunto es el producto social, obligan a una selección de los fines efectivamente enfocados y realizables. En otras palabras, ningún proyecto puede realizarse sino es materialmente posible, *y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad*. Donde hay voluntad, no por eso hay camino hacia la realización. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de posibilidad de sus fines, aparece el camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de los medios materiales. No se puede usar lo que no se tiene, y fines para cuya realización no hay suficientes medios materiales, no se pueden realizar. Ahora bien, todo esto depende de una determinante insustituible: *el hombre que vive*. Por lo tanto, el presupuesto fundamental es la posibilidad de vivir.

Cualquier discurso posterior es inútil, a no ser que lo asuman los vivos o los que van quedando vivos. Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos, pero no se vive automáticamente ni por simple inercia. Vivir es también un proyecto que tiene condiciones materiales de



posibilidad, y que fracasa si no las logra. Pero este proyecto de vida, no es más que un proyecto específico en el conjunto de todos los proyectos que conforman y posibilitan las condiciones materiales de la posibilidad del proyecto de vivir.

En consecuencia, la decisión sobre los fines es una decisión sobre la concreción del proyecto de vida de los sujetos, y no se agota en una relación formal medio-fin, más bien la engloba y trasciende; por lo tanto, solo los fines que son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto deben entrar dentro del criterio de factibilidad. Lo contrario significaría, de hecho, una opción por la autodestrucción; pero renunciando a la autodestrucción, aparece un marco de factibilidad de fines que está dado por un proyecto de vida que enjuicia todos los fines en relación a su factibilidad. No obstante, el sujeto no es libre para elegir, sino libre para satisfacer sus necesidades.

El que las pueda satisfacer en términos de sus preferencias forma parte de la libertad, pero, necesariamente, ésta es una parte derivada y subordinada. Porque lo que realmente existe no es *un sujeto*, sino un conjunto de sujetos que por sus interrelaciones forman la sociedad. Lo contrario sería la típica sociedad de consumo capitalista, en la cual ya resulta difícil distinguir lo que realmente es la satisfacción de necesidades básicas de lo que es la satisfacción de preferencias, porque éstas llegan incluso a sustituir a las necesidades de subsistencia. Por esta razón, la negativa a la satisfacción de las necesidades se encubre en nombre de la *satisfacción de las preferencias*, que esconde la reducción del hombre al sujeto práctico enfrentado a fines peculiares que se enjuician con neutralidad valorativa. En función de este encubrimiento se reduce al sujeto, se niega a la retroalimentación de la elección de los fines de un proyecto de vida y, finalmente, se niega toda legitimidad de cualquier proyecto de vida. Ciertamente no se pueden enjuiciar, teóricamente, las preferencias o gustos, pero sí se puede dilucidar, también teóricamente, que, independientemente de cuáles sean los gustos o preferencias, su factibilidad se define en el respeto al marco de la satisfacción de las necesidades.

El reconocer las necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de los gustos o preferencias, es lo que hace hoy la diferencia entre socialismo y capitalismo. Por eso, el cuestionamiento de las relaciones capitalistas de producción aparece a partir de la exigencia de la satisfacción de las necesidades, porque sí importa saber de arranque si la orientación primaria de la elección de los fines por las preferencias va a hacer infelices a muchos hombres. De aquí que el cuestionamiento de las relaciones capitalistas de producción aparece a partir de su tendencia inherente al desequilibrio y a la irracionalidad económicos, porque esto se produce siempre en términos de dicha para unos y muerte para otros. Tal es el caso de la deuda externa. En definitiva, lo que cuenta en ésta lógica no son los valores del hombre en sí, sino las exigencias del capital (automatismo del mercado, venta del producto, rentabilidad e inversiones).

Ciertamente que esta tendencia automática al desequilibrio y a la irracionalidad económicos, no es un producto intencional de nadie, sino que aparece como un efecto no-intencional de la propia estructura de mercado. Se haga lo que se haga, en cuanto se lo haga en el marco del automatismo del mercado, la tendencia al desequilibrio y a la irracionalidad económicos será el resultado, pues se destruye la seguridad de la estructura del empleo y de la distribución de los ingresos. Todo el subdesarrollo existente hoy en día es en realidad el resultado de esta tendencia automática a la destrucción. Sin embargo, sí existe una responsabilidad por tales catástrofes: la de haber dejado, seguir dejando, y aún propiciar, el automatismo del mercado. La existencia de éste es de responsabilidad humana y, por tanto, también lo es la destrucción que se deriva de su existencia.

Aunque ninguna catástrofe originada por el automatismo sea de responsabilidad directa del hombre, el hecho de que tales catástrofes puedan ser evitadas o puedan no tomar las dimensiones que alcanzan, sí es de responsabilidad humana. Efectivamente, no hay ninguna razón definitiva para que esto tenga necesariamente que ser así; la razón está en el rechazo de un ordenamiento distinto de las relaciones económicas y sociales. Pero entonces volvemos a llegar al problema central: el cambio de raíz, tiene que ser el cambio de sistema.

El problema de la deuda externa nos enfrenta, sí, a un hecho de irresponsabilidad humana que nos lleva forzosamente al cuestionamiento del automatismo del mercado y, por consiguiente, del capitalismo mismo. Al ser este automatismo del mercado la raíz del problema, se sigue que únicamente una adecuada *planificación* económica puede asegurar la racionalidad y una tendencia al equilibrio económicos, en términos de la distribución de ingresos sobre la base de la satisfacción de las necesidades vitales y de una estructura económica que garantice la posibilidad del trabajo para todos.

Es también a partir de aquí que podemos fundamentar el surgimiento y conformación de una estructura de valores coherentes con un proyecto de sociedad y de vida para todos. En todo caso, lo que nos importa es afirmar y asegurar al sujeto humano (vivo-colectivo y actuante) una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas.

Sin embargo, el punto central es el hecho de que la reproducción de la vida real no es ella misma la libertad, sino la condición de posibilidad de su ejercicio. Porque la dirección en que se mueve o debe moverse la historia se deriva únicamente de las necesidades de reproducción de la vida real, siendo la libertad trascendental el horizonte de un desarrollo puro de esta vida que es inaccesible a esta misma acción, aunque es su sueño objetivo. A partir de esta visualización de la vida plena, la reproducción de la vida real sólo permite derivar próximos pasos que el hombre tiene que dar en su historia, si efectivamente afirma la vida y rechaza someterse a las tendencias siempre presentes hacia la muerte.



## Capítulo V

# Revivencia del espíritu capitalista

---

Ya apuntábamos cómo la teología del imperio articula su “espiritualidad” en la ley de la rentabilidad, o sea, la maximización del lucro en el más corto plazo; a su vez, aquí sitúa la esencia del “egoísmo virtuoso”. Sintomáticamente, se revive la vieja ética del espíritu capitalista. En efecto, *protestantismo ascético, espíritu capitalista y profesión o vocación*, constituyen los tipos ideales básicos en torno a los cuales gira la ética protestante y el espíritu del capitalismo. El concepto —también típico ideal— que los mantiene en relación es el de *racionalismo económico*. Podemos afirmar que este último constituye la matriz que genera el hallazgo de afinidades significativas entre los tres primeros.

### 1. La añoranza del espíritu capitalista

Weber nos introduce al problema de la relación existente entre los tipos ideales mencionados a través de la constatación de un fenómeno empírico: *las estadísticas profesionales de los países europeos en que existen diversas adscripciones religiosas revelan el predominio de los protestantes en la propiedad de empresas capitalistas, así como en los puestos dentro de las mismas donde se exige un grado elevado de preparación técnica* (1)

Dicho fenómeno sugiere a Weber un conjunto de problemas. El más inmediato, desde luego, se refiere al por qué del predominio protestante en la propiedad y los puestos técnicos en las empresas capitalistas. La expli-

1. La edición que será citada es: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Francisco Legaz Lacambra, Ed. Península, Madrid, 1969. Por supuesto que se toman en cuenta los estudios de Max Weber sobre las religiones en oriente (*The religion of China* y *The religion of India*) las tomamos en cuenta; pero especial importancia tiene el volumen editado por Talcott Parsons “Presencia de Max Weber”, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1971.



cación más inmediata que puede aducirse es de tipo histórico: los territorios, y especialmente las ciudades más ricas, en Alemania, fueron los primeros en convertirse al protestantismo. Sin embargo, esto plantea un segundo problema: ¿por qué razón fueron las ciudades más ricas también las más inclinadas a cambiar la religión católica por la protestante?

Esta última, en sus inicios, predicó en contra del relajamiento del tutelaje católico y sustituyó la debilidad de éste con un control de la vida cotidiana de sus fieles, desconocido hasta entonces. Basta pensar —nos dice Weber— en la Ginebra de Calvino, en la Escocia del siglo XVI o en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, para confirmar que el abandono de la religión católica por parte de las zonas o ciudades más ricas, no es explicable a partir del deseo de la burguesía de librarse del control que el catolicismo ejercía sobre sus actividades económicas. Más bien se presentaba lo contrario. Pero, entonces, ¿a qué se debe esta acogida del protestantismo por parte de las burguesías de las zonas más ricas y, aún más, el heroísmo de que dio muestras esta clase al defender esa religión y, con ella, la tiranía de que era objeto por parte de la misma? La explicación histórica del predominio protestante en las actividades capitalistas deja, pues, muchos problemas sin resolver. No obstante, ayuda a comprender parcialmente las razones de dicho fenómeno

Sin embargo, existe otro hecho empírico que contribuye a aclarar la cuestión planteada, a la vez que muestra una insuficiencia más en la explicación anterior. *Los estudiantes de bachillerato de religión protestante predominan sobre los católicos y los judíos en la elección de carreras técnicas. Por el contrario, los segundos muestran una mayor preferencia por los estudios de tipo humanista.* Esto explica —también parcialmente— la menor participación de los católicos en los puestos directivos de las empresas capitalistas, pero a la vez nos muestra una inversión de la relación causal establecida anteriormente. No son ya los antecedentes históricos los que están en la base de la mayor participación de los protestantes en las actividades capitalistas, sino más bien las elecciones de individuos libres para optar por una preparación técnica o por una de tipo clásico humanista.

A este hecho se suma otro que establece una relación causal en el mismo sentido: los católicos muestran una fuerte tendencia a apearse a las labores artesanales, en tanto que los protestantes dedicados a ellas tienden, por el contrario, a abandonarlas para incorporarse al trabajo fabril. Si se considera que los miembros de las capas más altas del proletariado son reclutadas entre los artesanos, se comprenderá por qué los protestantes predominan sobre los católicos también en este sector.

Ahora bien, nos dice Weber, la menor participación de los católicos en las actividades capitalistas contradice, en Alemania, la tendencia general que suelen mostrar las minorías nacionales o religiosas a refugiarse en las actividades económicas para compensar su marginación en otras esferas. En este aspecto, los católicos constituyen una excepción notable que pone de relieve el hecho de que los protestantes, se presenten como mayoría o minoría,

...han demostrado singular tendencia al racionalismo económico, tendencia que ni se daba ni se da entre los católicos, en cualquier situación en que se encuentren (2).

Resulta necesario pues, explicar el por qué de dicha tendencia, la cual se presenta en variadas circunstancias históricas y políticas y que, por tanto, ha de atribuirse más bien a ciertas características peculiares de contenido doctrinal de la religión protestante. Estas serían las conformadoras de un tipo de mentalidad afín a las exigencias de las actividades capitalistas. En este punto interviene el concepto “espíritu capitalista”, ya que éste denota el núcleo de los ideales y motivos que impulsan típicamente a determinados individuos a actuar de acuerdo con los requerimientos planteados por el funcionamiento del capitalismo. El “espíritu capitalista” es una manifestación del racionalismo económico que desde los siglos XVI y XVII ha pasado a ocupar un lugar predominante en Occidente, racionalismo que, como señalamos anteriormente, muestra una serie de afinidades con algunos elementos de ciertas ramas del protestantismo.

El concepto “espíritu del capitalismo” es caracterizado por Weber provisionalmente, siguiendo el procedimiento típico ideal. Provisionalmente porque sólo al final de la investigación, como resultado de la exploración realizada sobre el contenido de ciertos elementos doctrinales del protestantismo, podrá darse una definición más acabada y precisa. Típica idealmente porque el concepto se define de acuerdo con su peculiaridad individual, y porque los puntos de vista desde los cuales se aísla a los elementos de la realidad histórica que lo integran, no son los únicos posibles.

Weber analiza dos escritos de Benjamín Franklin —*Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos* (1736) y *Consejos a un joven comerciante* (1748)— para indicar cuáles son los elementos típicos del “espíritu capitalista”. En aquellos, Franklin expone como un deber moral el ahorro del dinero y el tiempo, al igual que la dedicación abnegada al trabajo como medio para acumular dinero e invertir éste en la ampliación de las condiciones de trabajo. Weber encuentra en estas recomendaciones un rasgo peculiar, no compartido por otros escritos, en los que se estimula el afán de ganancia, a saber, el tratamiento del comportamiento económico orientado al lucro, como un deber moral. En las máximas de Franklin, la ganancia no aparece como un medio para satisfacer las necesidades materiales del individuo, sino como algo que éste debe adquirir porque es el fin último de su exigencia. De este modo, *la ganancia se presenta como expresión de la virtud mostrada en el trabajo—renuncia a las distracciones y vencimiento de la fatiga—, esto es, como recompensa al cumplimiento del deber profesional*. Y esta idea del deber profesional, afirma Weber, “es la más característica de la ‘ética social’ de la civilización capitalista para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva” (3).

2. M. Weber, *Op. cit.*, pág. 32.

3. *Idem*.

El afán de ganancias ha existido en todos los tiempos, sin ir asociado a la idea del trabajo metódico y honesto, es decir, sin vincularse al concepto de profesión. No es, pues, el rasgo distintivo del espíritu capitalista. En cambio, la concepción del trabajo como una actividad que merece la dedicación de una vida entera, y que a la vez constituye la justificación de ésta, es un producto reciente. Durante la Edad Media occidental, para no hablar de la Antigüedad Clásica, el trabajo aparecía como un *medio* para obtener los satisfactores de las necesidades materiales del individuo. Este deseaba vivir como siempre había vivido y ganar sólo lo necesario para seguir viviendo. Los individuos que mostraban el afán de lucro, recurrían a la explotación de recursos que les garantizaran un enriquecimiento rápido a cambio de una inversión reducida de tiempo y trabajo. Este era el caso de los arrendadores de impuestos, traficantes de esclavos, comerciantes de productos suntuarios, etc.

En el capitalismo moderno, por el contrario, el trabajo y su recompensa, la ganancia, aparecen como *finés últimos* de la existencia. Esta inversión de la relación entre el hombre y el dinero, característica de la civilización moderna, tuvo que imponerse frente a las concepciones “tradicionales”, santificadas por la Iglesia Católica, que ejercían su influjo sobre la masa de europeos de fines del siglo XV.

Los representantes típicos de esa nueva concepción, los empresarios capitalistas, provenientes, en general, no de las filas de la burguesía tradicional sino de las clases medias, se distinguían por una serie de cualidades éticas que les valieron el triunfo sobre el tradicionalismo. Dichos individuos mostraban una “extraordinaria firmeza de carácter”, la cual les permitía continuar practicando sus actividades a pesar de las burlas y ataques de sus adversarios tradicionalistas. Asimismo, daban muestras de honestidad y escrupulosidad a toda prueba en su trabajo, lo que les ganaba la confianza de clientes y trabajadores. Finalmente, poseían una gran capacidad de trabajo, a la vez que evitaban toda forma de vida cómoda u holgada.

Ahora bien, la lucha de tales empresarios contra el tradicionalismo no se presentó como producto de la voluntad de unos individuos. Fue más bien el resultado del surgimiento de nuevas doctrinas religiosas, que contenían una serie de principios afines al cultivo de esa nueva mentalidad.

Durante la Edad Media, señala Weber, unas máximas como las de Franklin hubieran resultado escandalosas por el aprecio que en ellas se observa de la avaricia y la riqueza, consideradas como fines en sí mismas. Del mismo modo, en la Florencia de los siglos XV y XVI, donde los bancos y el comercio registraban la máxima actividad de toda Europa, los escritos de Franklin hubieran sido considerados cuando menos como indiferentes desde un punto de vista ético. En cambio, en la Pensilvania de fines del siglo XVIII, donde apenas se presentaban transacciones comerciales, los rasgos básicos del comportamiento empresarial eran exaltados no como algo éticamente tolerable, sino como un deber moral.

Precisamente ese cambio en la consideración del trabajo profesional orientado a la búsqueda de ganancias, es el que Weber considera necesario



explicar. El paso de la condena moral medieval o de la indiferencia ética renacentista al elogio burgués del cumplimiento del deber profesional en las actividades lucrativas, constituye el punto de transición del “espíritu tradicionalista” al “espíritu capitalista”. El protestantismo tuvo, según Weber, mucho que ver con él a través de uno de sus rasgos doctrinales distintivos: la importancia otorgada al concepto de profesión o vocación.

La palabra *beruf*, que en alemán reúne la idea de actividad especializada y permanente de un individuo y la de llamado interno a cumplir con dicha actividad como una misión impuesta por Dios, es usada por primera vez en ese sentido profano en la traducción luterana de la Biblia. Anteriormente, la palabra sólo había sido utilizada por Tauler, un místico alemán del siglo XIV que ejerció una gran influencia sobre Lutero, y ello en un sentido eminentemente espiritual, alejado de toda connotación profana. Lutero, en cambio, asigna a la palabra un sentido nuevo, y es la idea de que el más noble contenido de la propia conducta moral consiste en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Dicha idea, producto eminente de la Reforma, pasa a otros países de predominio protestante a través de palabras equivalentes al *beruf* alemán, como es el caso de la palabra inglesa *calling*. Contrariamente, en las lenguas de los países católicos se carece de equivalentes a ella. Así, en español, por ejemplo, se disocian los sentidos externo e interno de la palabra. Para el primero se usa “profesión”, que carece de toda connotación religiosa, y para el segundo se utiliza “vocación”, que proviene del oficio eclesiástico (4).

Ahora bien, la innovación realizada por el protestantismo consistió en acabar con la distinción moral entre las tareas profanas y las monásticas. Para el catolicismo, el modo de vida grato a Dios consistía en el retiro del mundo y la práctica de una ascesis monástica. En cambio, la rebelión de Lutero contra la Iglesia Católica presenta como uno de sus puntos centrales la exigencia de que los fieles superen la terrenalidad no en el convento, sino cumpliendo en el mundo con los deberes que su posición les impone.

Sin embargo, las vicisitudes políticas que surgen en Alemania como producto del movimiento reformador, conducen a Lutero a acentuar el aspecto providencialista del concepto de *beruf*. Sobre todo a raíz de la rebelión de los campesinos, Lutero proclama insistentemente la idea de que todo individuo está obligado a permanecer en la profesión que Dios le ha asignado.

De este modo, el cambio introducido por la concepción luterana de la vocación-profesión, no ejerce una influencia profunda sobre la conducta de los creyentes medios. Por esa razón, Weber deja a su lado el luteranismo y pasa al estudio de otras ramas del protestantismo que tuvieron, a través de sus dogmas y doctrinas, importantes consecuencias en lo que respecta a la modificación de la mentalidad de sus fieles.

El calvinismo se presenta así como la rama del protestantismo más coherente internamente en lo que se refiere a los fundamentos dogmáticos



y a las consecuencias doctrinarias. Junto a éste, el pietismo, el metodismo y las sectas bautizantes, muestran un grado decreciente de consecuencia lógica respecto a sus principios. Debido a ello, Weber analiza el contenido dogmático del calvinismo, tal como fue expuesto en los manuales y documentos más accesibles al creyente medio, y pasa después al tratamiento de las otras ramas protestantes en cuyas doctrinas mide el grado de incidencia de elementos inconsecuentes, teniendo al calvinismo como paradigma. Es importante destacar que Weber no define al calvinismo de acuerdo con los escritos de Juan Calvino, sino más bien a partir de los textos que durante el siglo XVII tuvieron mayor difusión entre los calvinistas. Esto es así puesto que el objetivo de Weber no reside en estudiar al calvinismo desde un punto de vista histórico, filosófico o teológico, sino sociológico: esto es, los efectos que las creencias religiosas ejercen sobre la conducta práctica —económica, en particular— de los individuos que viven bajo su influencia.

El calvinismo, nos dice Weber, tuvo efectos revolucionarios sobre la vida cotidiana de sus adherentes a través de uno de sus dogmas básicos: la predestinación. Weber analiza el contenido de éste tal como es expuesto en un documento de amplia difusión, a saber, la *Westminster Confession* (1647). En ésta se presenta la figura de un Dios, cuyos designios son absolutamente inescrutables para la inteligencia humana, y que desde antes de la Creación decidió salvar a ciertos hombres y condenar a otros. Así, nada de lo que estos hagan puede cambiar el veredicto divino: al final, unos se salvarán y otros se condenarán eternamente. Suponer, por el contrario, que el individuo es capaz de ganar o perder la salvación por medio de sus actos, es tanto como creer que Dios carece de omnipotencia y de libertad, pues aquélla dependería de los humanos.

El dogma de la predestinación tuvo como consecuencia lógica inevitable la erradicación de la creencia en los poderes mágicos del sacerdote. Este dejó de ser el intermediario entre Dios y el creyente, así como el administrador de los medios de salvación. Puesto que los individuos se encontraban destinados desde la eternidad a la salvación o a la condena, ningún humano podía interceder por ellos o salvarlos mediante sacramentos. La pérdida del poder del sacerdote tuvo amplias repercusiones sobre la conformación de la mentalidad de los calvinistas. Sin embargo, la más importante, desde el punto de vista de la investigación que nos ocupa, consistió en el abandono del creyente a una completa soledad interior. Este se vio empujado a un profundo individualismo, a la vez que a una angustia continua referida a la certeza sobre su salvación. Ya que ni el sacerdote, ni los sacramentos, ni sus buenas obras podían salvarlo, ¿cómo saber si se encontraba entre los elegidos?

Los escritos de Calvino no ofrecen ninguna indicación a este respecto. Para este reformador, ningún individuo elegido por Dios podía tener dudas respecto a su salvación. De este modo, el problema pasa a los sucesores de Calvino, quienes elaboran una doble respuesta para calmar la angustia de sus fieles. En primer lugar, estos deberían despojarse de sus deudas y estar

seguros de sí mismos, ya que el primer síntoma de condenación es la inseguridad. Conjuntamente, habrían de recurrir al trabajo profesional como medio para obtener confianza en sí mismos, alejarse de las tentaciones y producir buenas obras. Estas, que son fruto del trabajo, no deberían considerarse *medios* para obtener la salvación, sino *señales* de que Dios había elegido a su artífice y por eso le permitía hacer el bien.

De esta manera, el dogma de la predestinación tuvo consecuencias paradójicas. Si por su contenido hubiese parecido tender a sumir a los creyentes en la inactividad y el fatalismo, la respuesta otorgada a estos por los teólogos y consejeros de almas, los impulsó más bien a una actividad incansable. El calvinismo fomentó así una forma de religiosidad práctica en la que el individuo aparece como *instrumento* de Dios, constituyendo los frutos de su trabajo las señales de su salvación.

Ahora bien, lo decisivo de este efecto —desde el punto de vista de la investigación que discutimos— fue que condujo a una *planificación y metodización de la vida del creyente medio*, lo que constituye, según Weber, el más importante producto del protestantismo ascético.

El calvinista —y los seguidores de otras ramas del protestantismo, como veremos después— se veía obligado a planear cuidadosamente su vida diaria y evitar así las tentaciones. Esto, debido en primer lugar a su papel del instrumento: si Dios lo había elegido para su servicio, el creyente no podía descuidar ni un instante aquella labor de la que los designios divinos se servían. Por otro lado, estaba la creencia de que los pecados no eran medios para condenarse, sino síntomas de estar condenado. Luego, el calvinista se encontraba obligado a llevar una vida moral sistemática, de sentido ético continuamente positivo. Debía pues, controlar sistemáticamente todos los impulsos que lo apartaran del servicio de Dios. De esta manera, el calvinismo hizo de cada cristiano un monje. Prohibió la huída ascética del mundo, pero hizo de éste un gran convento donde los hombres servían a Dios mediante sus actividades prácticas, y no a través de la contemplación mística.

Ahora bien, esa sistematización y planificación de la vida cotidiana, unida al aprecio de las obras como fruto de la actividad profesional, constituyó una aportación innovadora, de amplias consecuencias prácticas, por parte del calvinismo. Si bien es cierto que en el pietismo, el metodismo y las sectas bautizantes, reaparecen los elementos anteriores, sólo en el calvinismo guardan una coherencia estricta respecto a los fundamentos dogmáticos. Esto último debido a que falta en ellos el dogma de la predestinación y, por tanto, el fundamento para la racionalización de la vida moral y la satisfacción de las obras es mucho menos claro.

Tenemos pues que, en resumen, la fundamentación ética de la vida profesional proviene del protestantismo ascético. Las afinidades entre los deberes de la sistematización de la vida cotidiana y las exigencias de la empresa capitalista, parecen claras. De este modo, nos acercamos ya a la resolución del problema sobre las relaciones entre espíritu capitalista y ética protestante.

Weber dedica un último capítulo a mostrar las conexiones entre las ideas del protestantismo ascético y las máximas éticas que orientan la actividad económica, esto es, la ética económica. Para ello recurre a los escritos que cumplieron la función de guiar al creyente medio en todo lo referente a su vida cotidiana. Y en este terreno, la obra del puritano Richard Baxter ocupa un lugar relevante, a causa sobre todo del grado de consecuencia con la que el puritanismo inglés fundamentó el concepto de vocación-profesión. Así, el *Christian Directory* de dicho autor resulta, según Weber, el compendio existente más completo de moral puritana.

En la obra de Baxter se observa la acentuación de los elementos del Nuevo Testamento que condenan la riqueza, junto al estímulo de los impulsos económicos que persiguen la ganancia. En esto no hay nada de contradictorio, ya que lo que se censura es el goce despreocupado de los bienes, lo que está en contra del trabajo incesante a que debe dedicarse el cristiano para aumentar la gloria de Dios sobre la tierra. Así, aparece como primer y principal pecado la pérdida de tiempo:

Todavía no se lee, como en Franklin, “el tiempo es dinero”, pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios (5).

Por otro lado, el trabajo intenso cumple la función de prevenir las tentaciones sexuales, la deuda, la angustia religiosa. El trabajo es una obligación que todos los hombres, sin importar su riqueza, deben observar. De ahí la crítica e incluso el horror de los puritanos frente a los monjes y los pordioseros, contra quienes dictaron leyes severas en las zonas donde tuvieron influencia.

Para el puritanismo, la profesión a la que Dios llama al individuo debe ejercerse constantemente a fin de perfeccionarse en ella y obtener el máximo provecho. La santidad de una profesión se determina según criterios éticos, por la utilidad que tienen para la sociedad los bienes que habrán de producirse y, finalmente, por el provecho económico que obtiene el individuo mediante ella. Esto último posee una gran importancia, ya que muestra que el puritanismo no condenaba la riqueza en sí, sino “... la forma feudal señorial de su aplicación”. La riqueza era considerada como una señal de que el ejercicio de la profesión resultaba grato a Dios; de que éste se servía del trabajo del creyente para aumentar su gloria sobre la tierra. Por ello, dicha riqueza debía utilizarse en el fortalecimiento de las posibilidades de servicio a Dios, esto es, en ampliar las capacidades de ejercicio de la profesión.

De esta manera, observamos en los escritos puritanos el estímulo del afán de lucro con el esfuerzo por estrangular el consumo. El resultado inevitable, afirma Weber, “... será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro”. Sin embargo, el

5. *Ibid.*, 225.



aporte decisivo del protestantismo ascético al espíritu capitalista no reside en lo anterior, sino en la exigencia de la racionalización de toda la vida profesional (6).

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico” (7).

Así pues, el protestantismo ascético engendró una concepción de la vida que chocaba con el tradicionalismo medieval, a la vez que se imponía paulatinamente en las sociedades donde el capitalismo florecía. No obstante, las raíces religiosas de ese nuevo espíritu pronto se marchitaron. Paradójicamente, la riqueza, surgida como producto de la compulsión ascética al trabajo, terminó por conducir, no sólo a unos cuantos individuos, sino a la civilización entera, por la vía del decidido aprecio de los bienes materiales.

En la actualidad, “... el capitalismo victorioso no necesita ya de apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”. Todo individuo ha de adaptarse a las exigencias del sistema, aceptando la especialización forzosa y la dedicación de su vida entera al ejercicio de una profesión monótona.

El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy, con fuerza irresistible, el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más (8).

Weber concluye, pues, con una crítica, cargada de nostalgia, de las condiciones alienantes impuestas por el sistema capitalista. Este se presenta a sus ojos como una prisión de acero, de la cual ha escapado el espíritu religioso, es decir, el fin trascendente que en un principio le daba razón de ser.

## 2. La ética del mercado total

La cuestión que cuenta es la producción de riqueza, con tal que se cumplan las leyes del mercado total. A partir de aquí se deriva toda una

6. *Ibid.*, pág. 248.

7. Cfr. Cecilia Sil, M. Max Weber, Ed. EDICOL, 1978, págs. 11-12.

8. *Ibid.*, págs. 112-114.



concepción ética, sobre la base de una instrumentalización de la libertad en función de las élites nacionales, según la cual: la empresa privada y el mercado producen libertad; la democracia administra ésta, pero no la produce. Sin embargo, para que haya libertad hay que aceptar que la empresa privada la produce como cualquier otra mercancía y que, a diferencia de las demás mercancías, ésta no la vende sino que la regala gratuitamente a todos porque, a su vez, la produce con completo altruismo. De un lado, esto nos lleva a comprender que a la propuesta económica neo-liberal corresponde también una nueva propuesta de democratización continental que ofrece especiales características de novedad, aun cuando mantenga el esquema original de las teorías de la democracia. Tal vez su característica más peculiar sea el sentido instrumental del poder que se le atribuye, que puede aparecer ligado tanto a las élites, no necesariamente militares —pueden ser civiles nacionales— como a los movimientos populares (únicos auténticos sujetos para convocar a una verdadera democracia). Lógicamente, esto sólo puede ser posible si, en uno de los casos, el sentido de la auténtica democracia es invertido. De aquí que EUA pueda llamar a la democracia una vez que los movimientos populares han sido destruidos, y que se puedan establecer alianzas tanto con las élites económicas nacionales como con sus aparatos militares y policiales. Dentro de este esquema, la defensa de la libertad consistirá en mantener controlados a los movimientos populares, precisamente en tanto son propugnadores de los auténticos valores de libertad; si para esto es necesario perseguir, violar derechos fundamentales, torturar, desaparecer o abiertamente reprimir y matar, todo será legítimo porque se hace en defensa de “la democracia” y sus exigencias.

Por supuesto, la democracia que propone el actual modelo económico neo-liberal es heredera y perfeccionamiento de la democracia propugnada por las dictaduras militares de Seguridad Nacional; es decir, de un tipo de dictadura bajo formas democráticas. El problema de fondo es que, en este esquema, la democracia deja de ser un valor y se reduce a una estructura que puede ser instrumentalizada de acuerdo con las exigencias del modelo económico. En otras palabras, las estructuras en sí son indiferentes; más aún, en sí mismas son condición de presencia y eficacia. Por esto mismo se puede hablar de estructuras democráticas y antidemocráticas. La estructura es en sí un asunto político, y por esto mismo, no sólo puede ser instrumentalizada, sino que incluso puede ser fetichizada. A partir de este momento, la estructura es la que hace libertad y justicia, la que produce valores, la que es y genera democracia. La estructura institucionalizada puede decir: “yo soy la democracia”, “yo soy la libertad”, “yo soy la sociedad legítima” que debe ser vivida. Antes se había expresado ya “el Estado soy yo”, o “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Pero en la lógica del mercado total, estas instituciones quedan relativizadas.

De otro lado, esto nos lleva a la ideología actual del mercado que fundamenta su pensamiento ético.

Cuanto más mercado, más libertad. Cuanto más Estado, menos libertad. La libertad aumenta al someterse el hombre ciegamente a una institución, que es el mercado, y al oponerse con la misma ceguera a otra, que es el Estado. La estructura, en el caso del mercado, hace libre, y en el caso del Estado, esclaviza. Lo que hace libre es la ceguera completa, en un caso a favor, en el otro en contra. La elección entre mercado y Estado no tiene nada que ver con la solución de problemas concretos, sea del hambre, del desempleo, la destrucción de la naturaleza. Al contrario. Mirar problemas concretos es un peligro para la libertad, que es producto de una estructura. Mercado sí, Estado no, eso se repite como un molino de oración. Pero este: Estado no, no se refiere ni al aparato militar ni a la policía. Estos son aparatos que defienden el mercado frente al Estado. Cuando más fuertes son, más libertad puede producir la empresa privada. De manera análoga, también producen libertad en el grado en el cual defienden al mercado. Lo mismo el gobierno de EE.UU. Al defender el mercado produce libertad en América Latina, aunque realice las intervenciones más desastrosas (9).

Por eso es que si hablamos de una Doctrina Social de la Iglesia también hay que aportar a las mentes lúcidas elementos para discernir la doctrina social del imperio. En efecto, no basta hablar de “libertad”, como en su momento lo dijimos respecto del “amor al prójimo”, porque para esta concepción ideológica el hombre es libre en tanto y en cuanto obedece ciegamente a las leyes de la institución llamada mercado, hasta la identificación completa en la muerte.

Si en algún momento de esta polémica se dio la confrontación ideológica entre el Estado y la Iglesia como “sociedades perfectas”, ahora se da un cambio radical. La “sociedad perfecta” ya no es ni la Iglesia ni el Estado (además, nunca lo han sido); ahora lo es “el *mercado total* en cuanto se le concibe como *sociedad total*. El mercado total da libertad y es el ámbito natural del comportamiento libre; produce libertad y está más allá de la moralidad. Es servicio al otro, ejercicio del amor al prójimo; estar dentro de él, es la garantía de estarse comportando dentro de una estructura salvífica. Consecuentemente, la lógica se invierte: si la sociedad perfecta es el mercado total, tanto la Iglesia como el Estado, pasan a ser sociedades perversas o, en el mejor de los casos, subordinadas a las exigencias del mercado total. Por tanto, ni la Iglesia ni el Estado en cuanto tales, son de por sí productores de libertad; todo lo contrario, producen esclavitud. Podría contra-argumentarse rápidamente diciendo: depende de qué tipo de Iglesia y de qué tipo de Estado; ciertamente, pero para la lógica del mercado total se trataría de matices irrelevantes. Específicamente, en cuanto al Estado, cuanto más esta nueva derecha concibe la institución mercado como la institución total, infalible, perfecta, más percibe al Estado como amenaza y origen de todo mal. Se transforma en el culpable de todo.

9. Hinkelammert, J. Franz, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Edit. DEI, San José, 1989, pág. 68; véase también, “La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta” en: *Democracia y totalitarismo*, Ed. DEI, San José, 1990 (2a. ed), 167-173.

Como el mercado, *a priori* nunca es culpable de nada, el Estado es transformado míticamente en el culpable de todo. En esta visión el Estado se transforma en un monstruo que está en todo, fuera de nosotros y dentro de nosotros, la gran tentación humana a la perdición. La nueva derecha, tan fijada en el mercado, finalmente se fija más todavía en el Estado. Cae en una fijación completa en el Estado, aunque se trate de una fijación al revés. Por todos lados ve el Estado. Le pasa como a la iglesia cuando se interpreta como *societas perfecta*, lo que es su interpretación como estructura. Le aparece el diablo en todas partes. Todo lo malo lo origina él, porque la iglesia no lo puede haber hecho, dado lo perfecta que es. Todo se convierte en diablo. Para la nueva derecha, todo lo negativo se convierte en Estado. Hambre, desempleo, destrucción de la naturaleza, todo es puro efecto del Estado. El Estado explica al final todo lo que necesita explicación. Como el mercado no la necesita —el mercado vale *a priori*—, toda explicación la da el Estado. Detrás del antiestatismo de la nueva derecha aparece un estatismo completamente al revés. Este se transforma en el Reino del Mal, el cual está arraigado en el interior del hombre y se hace presente afuera. Fuera de nosotros y dentro de nosotros tenemos que luchar en contra de este Reino del Mal (10).

### 3. Elementos para un juicio ético

Mi intención no es pues, en manera alguna, ni minimizar ni mucho menos negar la necesaria incidencia, tanto moral como ética, de la problemática económica. Sin embargo, como ya señalábamos, tanto por la insistencia como por los riesgos que en este aspecto se concentran, creo que es necesario acercar algunos elementos de discernimiento y juicio que, aunque elementales, hay que tener muy presentes en los terrenos de la problemática que nos ocupa.

a) Las consecuencias de una decisión afectan siempre o a una persona, o a un grupo social o a una comunidad completa, nacional o internacional. En cualquier caso, los individuos tienen que ajustar su conducta a normas que se tienen por más adecuadas o dignas de ser cumplidas. Esas normas son aceptadas íntimamente y reconocidas como obligatorias. Los demás juzgan también conforme a normas establecidas. Aquí estamos hablando de una práctica moral que afecta a la vida cotidiana; pero cuando esta problemática adquiere cierto nivel de generalidad, alcanzamos el nivel de la teoría ética. Ella nos ayuda a poner en su verdadero lugar a la moral efectiva, real, de un grupo social que pretende que sus principios y normas tengan validez universal, más allá de las necesidades e intereses concretos. Por otro lado, si la ética al tratar de definir “lo bueno” rechaza su reducción, rechaza lo que satisface el interés personal, es evidente que influirá en la práctica moral al rechazar una conducta egoísta como moralmente valiosa.

Pero es un error querer convertir lo ético en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad. En reali-

10. *La fe de Abraham...*, op. cit., págs. 68-69.



dad, la función de la ética es la de toda teoría, o sea: explicar, esclarecer o investigar una realidad dada produciendo los conceptos correspondientes. Además, la realidad moral varía históricamente, y con ella sus principios y normas. No obstante, también es cierto que muchas doctrinas éticas no son ya una investigación o esclarecimiento de la moral como comportamiento efectivo, humano, sino la justificación ideológica de una moral dada, que responde a necesidades sociales determinadas, para lo cual se eleva sus principios y normas a la categoría de principios y normas universales, válidas para toda moral.

Pero la pretensión de formular principios y normas universales, al margen de la experiencia, sin teoría moral, dejaría fuera de la ética la realidad misma que debiera explicar. El valor de la ética, como teoría, está en lo que explica, no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas. En definitiva, la ética parte del hecho de la existencia de la historia de la moral, es decir, arranca de la diversidad de morales en el tiempo, con sus correspondientes valores, principios y normas. No se identifica, como teoría, con los principios y normas de ninguna moral en particular, ni tampoco puede situarse en una actitud indiferente o ecléctica ante ellas. En conclusión, repitamos el viejo adagio permanentemente olvidado: no hay que confundir la ética con la moral. La ética no crea la moral; aunque si bien es cierto que toda moral efectiva supone ciertos principios, no es la ética la que en una comunidad dada establece estos principios o normas, sino que ellos parten de las morales efectivas ya dadas en el terreno de una experiencia histórico-social.

De aquí que “lo bueno” y “lo malo” se hallan siempre en una relación recíproca, y constituyen un par de conceptos axiológicos inseparables y opuestos. Definir “lo bueno” implica definir “lo malo”. Pero no se trata de una conexión puramente lógica, sino histórica y real; por esto mismo, de una época a otra, o de una a otra sociedad, cambian las ideas de “lo bueno” y de “lo malo”. Actualmente las ideas de “lo bueno” y de “lo malo” revisten un pretendido carácter universal. Pero tras esta universalidad (que se pone claramente de manifiesto, por ejemplo, en la ética de Kant, “lo bueno” lo es absolutamente, sin restricción o condición alguna), se esconden aspiraciones e intereses humanos concretos que son, sobre todo, los de la clase social dominante. Ninguna clase social acepta como “bueno” lo que entra en contradicción con sus intereses sociales. Por ello, “lo bueno” para una clase, en una misma sociedad, no lo es para otra clase. Sintetizando, podemos reiterar que las ideas de “lo bueno” y “lo malo” cambian históricamente de acuerdo con las diferentes funciones de la moral efectiva de cada época.

b) Otro elemento que debemos tomar en cuenta por la insistencia que se está poniendo en él como una de las causas principales de la deuda externa, es el “egoísmo ético”. Las teorías éticas que profundizan este problema coinciden en poner en relación la obligación moral (lo que se debe hacer) con las consecuencias de la acción; es decir, con el beneficio o provecho que puede aportar, ya sea al mismo individuo o a los demás. El egoísmo



mo ético toma en cuenta, ante todo, el bien propio (“debes hacer lo que te reporta mayor bien, independientemente de las consecuencias—buenas o malas— que tenga esto para los demás”). En otras palabras, cada quien debe actuar de acuerdo con su propio interés, promoviendo para ello lo que es bueno o ventajoso para él. El problema difícil, y por demás discutible, de esta perspectiva es la doctrina psicológica de la naturaleza humana en la que se sustenta. Porque si ya de por sí es difícil entrar en el terreno de las motivaciones de una persona, mucho más lo es si pretendemos hacerlo en el de una colectividad. Según esta teoría, el hombre está constituido psíquicamente de tal manera que permanentemente está inclinado a perseguir la satisfacción de sus propios intereses; en otras palabras, el hombre es un ser egoísta por naturaleza. Esta teoría sólo precariamente se halla confirmada por la experiencia.

Más aún, en el contexto de las luchas de liberación de nuestros países abundan los elementos que pueden no solo contradecirla, sino manifestar el surgimiento de una moral nueva, centrada justamente en el deshacimiento egoísta y la entrega generosa hasta el heroísmo.

En todo caso, es en este ámbito de las motivaciones que una perspectiva moral ubica una de las causas del problema de la deuda externa. Posteriormente podremos analizar hasta dónde podría llevarse la validez de esta perspectiva.

c) Nos interesa también apuntar los distintos niveles en los que la moral entra en relación con la economía. Podemos distinguir dos niveles:

1) En cuanto que las relaciones económicas influyen en la moral dominante en una sociedad dada; es decir, originariamente y de por sí (no de forma derivada), son las relaciones económicas las que influyen en la moral y no al revés. Por ejemplo, el sistema económico en el que la fuerza de trabajo se vende como mercancía y en el que rige la ley de la obtención del máximo beneficio posible, genera una moral egoísta que responde al afán de lucro.

2) Y lógicamente, en cuanto a que los actos económicos—producción de bienes mediante el trabajo, apropiación y distribución de ellos—no pueden dejar de tener una connotación moral. Ciertamente que la actividad del trabajador, la división social del trabajo, las formas de propiedad de los medios de producción, la distribución social de los productos del trabajo humano, etc., plantean problemas morales. Pero no es la norma la que les da su carácter moral, sino que es el acto en sí el que dentro de las relaciones sociales entraña una determinada moralidad, la que a su vez supone un consenso por lo menos del grupo o grupos dominantes o impuestos al dominio.

Este es el sentido último de la moral: asegurar la concordancia de la conducta de cada uno con los intereses colectivos. Sin embargo, la historia nos muestra una sucesión de morales que corresponden a las diferentes sociedades que se suceden en el tiempo. Cambian los principios y normas

morales, la concepción de “lo bueno” y “lo malo”, así como de lo obligatorio. Pero, históricamente, no es la moral la que ha provocado los cambios sociales: son los cambios radicales de carácter social los que han ocasionado los cambios de los códigos morales.

Lo importante es advertir que todos ellos se mueven en dos planos: el normativo y el fáctico. Lo normativo exige ser realizado, pero su concreción depende siempre de la posibilidad real de poder hacerlo, para lo cual deben confluír elementos tanto subjetivos como objetivos. Pero, además, no cabe hablar de intenciones o fines que sean buenos por sí mismos al margen de su realización, pues en cuanto que son la anticipación ideal de un resultado o la guía de una acción, la prueba o validez de las “buenas intenciones” tiene que buscarse en sus resultados. La experiencia histórica y la vida cotidiana están llenas de resultados que fueron alcanzados con las mejores intenciones, pero con los medios más objetables. Y con esto mismo estamos hablando de la dimensión social de los actos morales, los cuales tienen que ser vistos y juzgados en su globalidad.

d) De aquí entrelazamos la ética con la política, de la cual lo más elemental que podemos decir es que es en este terreno donde se entrecruzan poder y eficacia. Por lo tanto, es un terreno necesariamente insoslayable para la ética, porque la política, al igual que la ética, sin eficacia pierde todo sentido.

Este es un terreno delicado y complejo a la vez; por esto podemos explicarnos la gama de matices que encontramos al tratar de enfrentar el problema de la violencia. Si quisiéramos señalar un polo, tendríamos que analizar la postura moralizante de los actos políticos. Esta postura sólo aprueba los actos que pueden ser alcanzados por medios “puros” que no intranquilizan a la conciencia moral, o satisfacen las “buenas intenciones” o las exigencias morales del individuo.

No creo que en muchos sectores cristianos haya sido superada la pretensión de transformar el orden social imperante apelando a la persuasión individual, a la conciencia moral o a los corazones de los empresarios y de sus organismos, para alcanzar así un orden social y económico que tenga por base una justa distribución de la riqueza. Una expresión de esta actitud moralizante es, por ejemplo, aquella que juzga la labor de un gobernante sólo por sus virtudes o vicios personales, por lo que pone las esperanzas de transformación política en la moralización de los individuos, sin comprender que no se trata de un problema individual, ya que no es una determinada estructura político-social la que hace posible que sus cualidades morales —positivas o negativas— se desarrollen o se ahoguen. Evidentemente esto lleva a la importancia política de la acción.

Por otro lado, una posición que acentúe lo político y coloque la moral en segundo plano, puede caer en la búsqueda de ciertos resultados a cualquier precio, cualesquiera sean los medios a los que se haya de recurrir. Esta separación absoluta de la política y la moral conduce, en el terreno de las relaciones internacionales, al predominio del egoísmo nacional sobre cualquier otro móvil y a la justificación de cualquier medio para satisfa-

cerlo. Esta postura pretende sustraer los actos políticos, en nombre de la legitimidad de los fines, a toda valoración moral.

Este es nuestro problema: disociar la vida privada de la pública y, en todo caso, cómo asociarlas. Sólo por hacer una pregunta, podemos formular a nivel casi espontáneo: ¿es cierto que cambiando al individuo se cambia a la sociedad? Es claro que estas preguntas, aparentemente teóricas, son fundamentalmente prácticas y que allí originalmente encontrarán su respuesta. No obstante, hay elementos valiosos de experiencias históricas que pueden aportar importantes elementos de respuesta.

e) La responsabilidad moral requiere como presupuesto esencial la coacción exterior o interior, o bien la posibilidad de resistir en menor o mayor grado a ella. Si este principio lo colocamos tanto a nivel individual como colectivo, debemos presuponer que el sujeto actúa no como resultado de una coacción irresistible, sino de la decisión de actuar como quería actuar, cuando pudo haber actuado de otro modo. Pero aún cuando el problema de la responsabilidad moral en sus relaciones con la libertad fuese así, éste no queda totalmente esclarecido ya que en el terreno de lo real siempre hay causas que determinan una acción. El problema de la responsabilidad moral depende, para su solución, del problema de las relaciones entre necesidad y libertad de la voluntad.

En nuestra posición es claro que libertad y causalidad no pueden excluirse una a otra; pero entonces habrá que dejar esclarecida la naturaleza o tipo de relación que existe entre ambas. No podemos comprenderla al estilo de Spinoza, para quien ser libre significa elevarse del sometimiento ciego y espontáneo a la necesidad —propio del esclavo— a la conciencia de ésta y, sobre esta base, a un sometimiento consciente. Esta solución levanta un problema de fondo, porque, ¿qué es, en definitiva, el conocimiento de la necesidad del pretendido hombre libre con respecto a la ignorancia de ella por parte del esclavo? Esta libertad no es sino esclavitud o sometimiento voluntario y consciente. Con todo, esta postura tiene un elemento sin duda altamente meritorio y es que la conciencia de la necesidad, es siempre una condición necesaria de la libertad.

Es necesario poner la libertad en relación con la historia. La libertad es histórica y, por tanto, hay grados de libertad o conocimiento de la necesidad.

La libertad no es sólo un asunto teórico, es decir, al margen de la historia de la sociedad; ella implica siempre un poder tanto en el sentido objetivo como en el subjetivo, en el sentido de dominio para transformar sobre la base del conocimiento de la necesidad que rige en ambos niveles. El desarrollo de la libertad se halla, pues, ligado al desarrollo del hombre como ser práctico, transformador o creador; es decir, se halla vinculado al proceso de producción de un mundo humano o humanizado, que trasciende al mundo dado y al proceso de autoproducción del ser humano que constituye justamente su historia. Se trata, por tanto, de una libertad que, lejos de excluir la necesidad, supone necesariamente su existencia, así como su conocimiento y la acción en el marco de ella.



f) Sería necesario incursionar a fondo en la problemática que plantea la dialéctica de la libertad y la necesidad, lo mismo que en las condiciones y circunstancias del contenido axiológico de los actos morales, específicamente en relación con la teoría del valor económico. Dado el propósito y alcance de la presente reflexión, nos limitaremos a señalar algunos elementos fundamentales.

Aunque el valor económico tenga un contenido distinto de otros valores, su análisis resulta decisivo cuando se trata de esclarecer la esencia del valor en general, poniendo de manifiesto su significación social, humana. Con ello se está en condiciones de responder con firmeza a la cuestión central de si son objetivos o subjetivos, o de que tipo peculiar es su objetividad. Un análisis específico podría ser, sin duda, la mercancía.

En todo caso, los valores son creaciones humanas que sólo existen y se realizan en el hombre, por el hombre y para el hombre. Por lo tanto, toda valoración moral se inscribe necesariamente en un contexto histórico-social, de acuerdo con el cual la relación entre el individuo y la sociedad adquiere o no un sentido moral. Estando en el campo de la moral, el problema de los valores se cruza forzosamente con el valor fundamental de toda ética, “la bondad” o “lo bueno”. Y hay que insistir en este punto clave porque, como hemos subrayado, en el contexto de la sociedad capitalista, la moral queda irremediabilmente atravesada por la división de las clases sociales.

Veamos, por ejemplo, lo que sucede a este respecto en una actividad humana como el trabajo. En una ética *vista desde arriba*, dentro de una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre —y, más particularmente, en la de la producción de plusvalía—, la actividad del trabajador es puramente económica y carece de significado moral. Para el propietario de los medios de producción, que se apropia a su vez de los productos creados por el obrero, le son indiferentes las consecuencias de su trabajo para el trabajador como hombre concreto, o para los demás en su existencia propiamente humana. El trabajo escapa así a toda valoración moral; es tomado como un acto puramente económico, y como tal, lucrativo. Dentro de esta óptica, y en el contexto de la lucha ideológica, se da por asentado que el obrero —que no se reconoce en su trabajo y que ve a éste como un medio para *subsistir*—, carece también de significación moral; sólo un estímulo material, meramente económico, puede impulsarlo a realizarlo. Luego, dentro de esta perspectiva y en estas condiciones sociales concretas, no se podría reprobar moralmente el modo como ambos actores ejercen su actividad. Más aún, una ética vista desde arriba puede llegar a plantear el trabajo —o la oportunidad de él— como una “virtud”. Por supuesto que esta misma lógica se aplica al problema de la deuda externa.

Otra cosa sucede si el problema es visto “desde abajo”, justamente en una sociedad en la cual el trabajo deja de ser una mercancía y recobra su significación social como actividad creadora que sirve a la sociedad entera. En estas condiciones, aceptarlo o rechazarlo —¿quién lo va a re-



chazar en las actuales circunstancias! —, exclusivamente por un estímulo material, podría convertirse en un acto reprochable. Por un lado, podría ser por acumulación y ganancia; pero por otro, podría ser por sobrevivencia.

#### 4. La deuda externa como violencia

Dada la importancia que la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* concede a este punto, y teniendo delante el fenómeno de violencia crónica y multiforme que se viene presentando en el continente, y muy agudamente en el área centroamericana, es necesario acercar algunos elementos de discernimiento.

a) Todos sabemos que la deuda externa es una de las formas más brutales de violencia. El documento lo reconoce explícitamente:

... el panorama del mundo actual, incluso el económico, en vez de causar preocupación por un *verdadero desarrollo* que conduzca a todos hacia una vida "más humana" ... parece destinado a encaminarnos más rápidamente *hacia la muerte* (No. 24).

Reitera que:

... el instrumento elegido para dar una ayuda al desarrollo se ha transformado en un *mecanismo contraproducente*... Por este mecanismo, el medio destinado al desarrollo de los pueblos se ha convertido en un *freno*, por no hablar, en ciertos casos, hasta de una *acentuación del subdesarrollo* (No. 19).

Pero al mismo tiempo, señala casi de forma minuciosa distintos tipos de violencia de la calidad de vida en los países ricos —de ostentación desconcertante y escandalosa— y en los países pobres de condiciones infrahumanas igualmente chocantes y agresivas: la agresión permanente a las culturas de valores; el analfabetismo y la imposibilidad de acceder a los niveles superiores de educación; las discriminaciones de todo tipo; la emigración forzada; la agresividad de los países centrales con múltiples atentados a los derechos de libertad y soberanía de las naciones subdesarrolladas, así como la reiterada violación de los derechos humanos de las personas. Al abordar los indicadores específicos apunta la crisis de vivienda, el desempleo y el subempleo; sin dejar de denunciar las distintas formas de agresión a las mujeres, los niños y los jóvenes. Y cuando se pregunta por las causas, coloca como causa radical la existencia de dos bloques —Este y Oeste— contrapuestos política e ideológicamente, que durante cuarenta años ha tomado varias veces el carácter de "guerra fría", otras de "guerra por poder", manteniendo la angustia y suspenso de una guerra abierta y total.

Lo importante es, pues, el tipo de relación que se establece entre el Norte y el Sur en términos de la imposición de economías de guerra y sistemas políticos, o abiertamente antipopulares, o que habiendo decidido

por una alternativa socio-política tienen que entrar en el juego del poder que va desde el hostigamiento permanente hasta la agresión directa.

La encíclica mantiene al principio de que: “El cristianismo prohíbe... el recurso a las vías del odio, al asesinato de personas indefensas y a los métodos del terrorismo” (No. 24), principio que en abstracto podría no ofrecer problema, pero que historizándolo solamente podría servir como parámetro de juicio en casos y ámbitos muy concretos y específicos.

En nuestro continente tiene que partirse de la distinción fundamental entre la violencia de los opresores y la violencia de los oprimidos. Surge entonces de nuevo la vieja pregunta: ¿se puede justificar el uso de la violencia revolucionaria como medio para el establecimiento y la promoción de la libertad y la dicha humana? La cuestión implica un supuesto de importancia fundamental, a saber, que existen criterios racionales para discernir y determinar la factibilidad de la libertad y la dicha humana —dentro de lo posible— a disposición de una comunidad y en una situación histórica específica. Si esto es así, entonces habrá que admitir que las unidades de medida éticas y morales son históricas. Sólo si se sitúa el problema dentro de esta relación histórica, será accesible a una discusión racional. De no ser así, sólo quedaría como alternativa: condenar o aprobar *a priori* toda violencia, así sea surgida ésta desde la impaciencia acumulada de los condenados de la tierra. Porque hablando de la violencia revolucionaria de nuestros pueblos, ni es surgida del odio, ni consiste en el asesinato de personas indefensas, ni puede reducirse al uso de métodos terroristas. Con esto quiero decir que los hechos empíricos son, de por sí, ambiguos.

Este fenómeno de las revoluciones, así como el de uno de sus ingredientes, la violencia, no es ajeno ni mucho menos a la tradición cristiana. Aun cuando en los primeros siglos no se encuentra un cuerpo doctrinal estructurado sobre este problema, ni tampoco común, sí se levantan preguntas centrales del momento: si, por ejemplo, hacer la guerra es siempre pecado; o si era lícito para un cristiano asumir la profesión de soldado. Y aunque se llegó a presentar a los primeros cristianos como partidarios de la no-violencia, tampoco en esto se puede tener ni un análisis histórico ni una formulación doctrinal común.

Con San Agustín aparece un cuerpo doctrinal más estructurado. Se plantea en términos éticos el problema de la guerra, y es en este tiempo que se conforma la doctrina de la “violencia justa” (en términos modernos, “guerra justa”). Aunque con Santo Tomás la doctrina asume una nueva problemática, hay continuidad en el juicio de fondo; ahora se habla de “guerra exterior”, que será justa en algunos casos bajo las condiciones de la doctrina anterior, si bien ya aparece aquí la permanente dialéctica de la violencia: un acto contra el prójimo en nombre del prójimo.

No obstante, Santo Tomás rechaza la legitimidad de la “violencia interna” (que identifica con la guerrilla, la sedición, la subversión) porque, a juicio suyo, la sedición se da cuando un grupo particular dentro de la comunidad política, utiliza o pretende utilizar los bienes de la comunidad en provecho propio y, con esto, lesiona directamente el bien común. El

egoísmo de un grupo no puede estar por encima del bien colectivo. Por esto, cuando un soberano gobierna en provecho propio o de un grupo, también se convierte en sedicioso y, por lo mismo, el tiranicidio es justo.

Podemos afirmar entonces que se podría llegar a conclusiones éticas diametralmente opuestas, pero en la doctrina oficial cualquier consideración sobre ésta problemática vuelve a retornar a los mismos principios para condenar o justificar tal o cual uso de la violencia, sin que se haya levantado hasta ahora un cuerpo doctrinal, porque ni se puede ni tampoco debe ser el objetivo de un cristianismo que desde sus orígenes quiso romper con la concepción de que el hombre debe ser para la ley, por lo que afirmó exactamente lo contrario: la ley es para el hombre.

De hecho, es hasta el siglo XVI que las escuelas teológicas se ocupan de esta problemática. A partir de ese siglo, sin embargo, se guarda un gran silencio y empieza una época que se ha calificado de “analfabetismo radical”. Desde esa época hasta tiempos de Pío XII los teólogos repiten las mismas fórmulas, sin mayores análisis de las realidades concretas. La consecuencia lógica fue, de un lado, un moralismo exacerbado y, de otro, la Iglesia permitiendo doctrinalmente las mayores aberraciones, cómo la restauración de la esclavitud. Pero, además, se desarrolla la doctrina de la condena del mundo, la cual se agudiza con la oposición al fenómeno del mundo moderno liberal y socialista.

Recién en tiempos de Pío XII aparecen innovaciones importantes, sobre todo por la aparición de la teoría del Estado como sociedad perfecta. Pío XII le contrapone, a su vez, la concepción de la Iglesia como otra sociedad perfecta; Santo Tomás jamás hubiera afirmado esto. Esta concepción es propia de la escolástica del siglo XIX.

Sin embargo, por otro camino se llega a conclusiones semejantes; en efecto, si tanto el Estado como la Iglesia son sociedades perfectas, lo importante es que cada una procure y mantenga el bien supremo de una comunidad política: la unidad. Una guerra entre dos sociedades perfectas no pone en peligro su unidad, por el contrario, frente a la agresión del enemigo externo la unidad interna sale fortalecida. En cambio, la violencia ilegítima sigue siendo la sedición y la Iglesia siempre se ha resistido a justificar las guerras civiles. Pío XII asume la innovación de la nueva doctrina de la unidad internacional efectiva, que en su momento apareció como una verdadera novedad y que sigue vigente hasta ahora; su tesis central: la sociedad perfecta es la sociedad internacional. En estas circunstancias, no se ve cómo y en qué situaciones la guerra pueda ser justificada.

Conclusivamente, la guerra ha sido un mecanismo socio-político, primitivo si se quiere, pero eficaz para resolver conflictos; y si ha funcionado, no puede ser condenada sin más. Si no hubiera funcionado sería siempre inmoral, porque un acto estúpido no puede ser moral. Ahora bien, cuando la guerra apareció claramente en sus dimensiones mundiales, empezó a ser pensada como ineficaz. Así, Juan XXIII sólo en la tercera parte de su encíclica *Pacem in Terris* afirma que estando ya en tiempos de la guerra atómica, éste no puede ser el camino para establecer la justicia. Pío XII



pensó, como camino alternativo, en organismos internacionales como la ONU; no obstante, la experiencia pareciera decir que ni éste ni otros organismos similares están siendo eficaces en este terreno. El Vaticano II aportó nuevas reflexiones sobre el peligro de la guerra atómica, pero no se analizaron otro tipo de violencias; sin duda, en los obispos que iban de América influyó el hecho de que en esos momentos (1961), el desarrollismo se encontraba en uno de sus momentos de mayor optimismo. Pero también en esos momentos (1959), se empezaban a generalizar los movimientos de liberación revolucionaria en el continente.

Ahora que se cierne sobre el mundo el fantasma del “cataclismo de Damocles”, como llama Gabriel García Márquez a la amenaza de una guerra nuclear, no habrá nada que pensar en términos morales, porque no habrá sujetos para hacerlo. En efecto, como prosigue García Márquez:

Los pocos seres humanos que sobrevivirán al primer espanto, y los que hubieran tenido el privilegio de un refugio seguro a las tres de la tarde del lunes aciago de la catástrofe magna, sólo habrán salvado la vida para morir después por el horror de sus recuerdos.

La creación habrá terminado. En el caos final de la humedad y las noches eternas, el único vestigio de lo que fue la vida serán las cucarachas...

Resumiendo: es a partir del Vaticano II que se empezó a reflexionar y hablar de otros tipos de violencia; de hecho, se creó el organismo oficial Justicia y Paz que ha venido trabajando esta problemática económico-política. Con todo, tal parece que la teología católica muestra aún poca destreza para abordar la actual complejidad de problemas. Todavía se denota una cierta esclerosis de fondo, un entrapamiento que quiere reducir esta problemática a preguntar: ¿qué es bueno y qué es malo? Hace tiempo un teólogo se preguntaba con ironía: ¿acaso es que queremos saber cuántas bombas se pueden tirar para que el hecho sólo quede como “pecado venial” y cuántas son necesarias para que el mismo hecho sea calificado de “pecado mortal”? Incluso se tiene la impresión que al tratar el problema de la violencia, la teología católica sigue entrando por el camino del “pecado”, tradicionalmente entendido.

Avancemos en esta reflexión, no sin antes recordar el componente esencial del cristianismo: el amor. Su radical novedad es que se tiene que llegar incluso a “amar a los enemigos”. Por tanto, el Evangelio supone que hay enemigos; entonces, el problema de fondo es: ¿qué significa *amar* a los enemigos?

b) No se puede, pues, aprobar o condenar *a priori* toda revolución o violencia revolucionaria. Ambas posiciones van contra las luchas históricas; igualmente absurdo sería decir que toda violencia revolucionaria ha tenido la misma función y las mismas consecuencias sociales. La violencia de las guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII o la violencia de la primera revolución francesa, ciertamente tuvieron efectos y consecuencias muy distintas de las de la revolución bolchevique, y muy diferentes de la violencia contrarrevolucionaria que fue ejercida por los regímenes nacio-



nalistas y fascistas. Más aún, la postura apriorista llevaría también a la aprobación o condenación por igual de todo cambio conseguido de esta manera, lo mismo si apunta en una dirección opresora que liberadora.

Esto significa que cuando conceptos éticos tales como “bueno” o “malo” son aplicados a movimientos políticos o sociales, se está infiriendo, hipotéticamente, que la valoración de tales movimientos es más que subjetiva. Según esta hipótesis, “legítimo” o “bueno” significa que algo sirve para establecer, promover y aumentar la libertad y la dicha del hombre de una comunidad determinada. Esta concepción —así sea provisional— une el bien individual y el general, el privado y el público, y en ella subyace la idea básica de la filosofía política clásica, a saber: que la finalidad del gobierno no es sólo la libertad más amplia posible, sino también la dicha mayor del hombre; es decir, una vida sin miedo, sin miseria, una vida de paz. Por este camino encontramos, necesariamente, interrogantes tan serios y complejos como éste: ¿quién va a determinar el interés general de una comunidad y, con ello, la envergadura y los límites de la libertad y dicha individual, así como los sacrificios impuestos a esa libertad y dicha individuales, en nombre e interés de la comunidad? ¿Quién lo puede decir y con qué derecho? Al formular esta pregunta nos colocamos frente a otro problema igualmente radical y complicado: admitamos que la libertad no es sólo un asunto individual y privado, sino que más bien está determinada por la sociedad, por el Estado en que vivimos; pero, ¿y la dicha? En un proceso revolucionario se presentan múltiples formas y casos en los que podemos afirmar, sin vacilar, que el individuo solo no puede ser, y seguir siendo, el juez de su dicha.

No es el momento de detenernos a intentar una especie de “definición” de lo que es una revolución. Al iniciar su reflexión sobre la Sociología de las Revoluciones, A. Decouflé hace una sabia advertencia:

Parece posible entregar, desde el comienzo una conclusión poco discutible: los numerosos autores que tuvieron la ambición de llevar a cabo el estudio sistemático y comparado de las revoluciones, con la intención de reducirlas a sus rasgos esenciales, por medio de los cuales pudieran ser comparadas efectivamente, hicieron —casi todos ellos— de la “Sociología de las Revoluciones” un cómodo pabellón bajo el cual circulan mercancías de origen, peso y valor muy diferentes. Con suma frecuencia ostentan etiquetas ideológicas muy evidentes para la observación menos avisada, con lo cual manifiestan la persistencia de la carga afectiva de la palabra misma, “revolución”, en muchos espíritus. No es fácil ver claro en ello, y menos aún explicarlo sin limitarse a confrontar, espalda contra espalda, a revolucionarios y contrarrevolucionarios de todo pelaje.

Con todo, si bien es cierto que cada revolución es única, también lo es el hecho de que entre ellas hay elementos comunes. Tampoco queremos caer en un reduccionismo de las condiciones y causas que hacen posible el surgimiento de una revolución; hay tanto causas exógenas como endógenas, como también las hay tanto subjetivas como objetivas, etc. Lo

importante es no encerrarse en un esquema arquetipo de manera apriorística. Por eso tampoco es válido aducir que porque la experiencia nos muestra que los conflictos entre razas, etnias, lenguas, pueblos, entre conquistadores y conquistados, países colonizadores y países colonizados, aristocracias y pueblos, fueron mucho más importantes en las revoluciones que los conflictos entre propietarios de los medios de producción y proletarios, por eso no hay ninguna relación entre las revoluciones y el grado de desarrollo. Pudiera serlo en el sentido que lo pronosticaban las explicaciones teóricas del siglo pasado, inspiradas en las teorías económicas en transición a la modernidad. Pero en el contexto actual, el análisis es radicalmente diferente. Algunos podrían seguir sosteniendo, explícita o implícitamente, el postulado de la Sociología de las Revoluciones europea según la cual: “la revolución no se encuentra necesariamente relacionada con la pobreza o la miseria”; sin embargo, en el actual contexto de América Latina, este postulado tiene que ser trastocado de fondo. De lo contrario, de nada servirían los consensos fundamentales a los que se ha llegado después de acuciosos y penetrantes análisis en el caso latinoamericano, específicamente referidos al problema de la deuda externa que si bien se estructura dentro de una problemática más amplia, es sin embargo la expresión central y clave que de alguna manera condensa la presente crisis. En otras palabras, el problema de la deuda externa de los países tercermundistas se ha convertido en el nudo de potenciales explosiones de consecuencias impredecibles.

La revolución involucra no solo una reacción vital colectiva y organizada contra la opresión, sino también una esperanza en el advenimiento de otra sociedad; no busca un cambio parcial o la liberación de un grupo, sino el cambio radical de la sociedad toda; de aquí su esencial dimensión utópica. Busca la construcción de sociedades nuevas y de hombres nuevos; por esto mismo está ligada necesariamente a un proyecto histórico, cuyas características fundamentales son las de totalidad e historicidad. Y hablar de proyecto histórico, cuando de lo que se trata es de saber qué hacer, supone la opción de situarse en otro nivel que el de la estrategia o el de la línea política. Es pretender dibujar los trazos gruesos de una imagen de sociedad que pueda funcionar como aspiración colectiva, como fuerza cultural, como atracción y convocatoria. Proyecto que no es un modelo (racional y cuantificado); menos que eso, es una imagen, el modo de existencia de una idea en cuanto ella se hace realidad en el movimiento de masas, en cuanto ella se encarna en prácticas sociales que, al mismo tiempo que producen transformaciones reales, parciales, llevan al conjunto de la sociedad las repercusiones, el impacto simbólico de su dimensión profética.

Un proyecto histórico no es un teorema, no es una demostración; él tiene sus raíces en una realidad histórica dada, es decir, que está marcado por un tiempo y un espacio, por la desagregación de un consenso, por formas de cuestionamiento colectivo de un sistema dado de relaciones sociales y por la —aunque difusa— siempre real aspiración a “otra cosa”. El proyecto no es ni un plan ni un programa. Plan es un “momento técnico”,

cuando las condiciones de poder están dadas y los objetivos y medios han sido determinados científicamente. Programa es uno de los muchos rostros que puede adoptar, provisionalmente, aquel perfil más difuso que es el proyecto; respuesta articulada a ¿qué hacer? desde cada nivel de la acción política. Programa no es, por tanto, aquello que se hará si se “conquista el poder”, sino un conjunto coherente de objetivos y tareas a realizar en una fase determinada del desarrollo histórico; tampoco es un conjunto de medidas “ofrecidas al pueblo” en una coyuntura determinada, sino una estrategia de transformación social encarnada en actores precisos.

En todo caso, la violencia como tal nunca ha sido convertida en un valor revolucionario y siempre ha sido ubicada dentro de una racionalidad en función de la libertad o mayor libertad posible que, a su vez, debe necesariamente pasar por un riguroso trasfondo empírico en términos de su factibilidad. Los grandes principios cristianos tales como: “la no-violencia debe ser siempre preferida”, pero “hay casos en que el amor al prójimo legitima la violencia”, tienen que ser necesariamente *historizados*. La pregunta de fondo es entonces: ¿quién o qué determina y decide la validez de las normas morales? Y, a final de cuentas, ¿en dónde reside la prueba de su validez?

Estas preguntas son claves, porque dependerá de la respuesta que se les dé, el ubicar y comprender el sentido y carácter de las sanciones. Así, por ejemplo, si la libertad supone siempre una liberación de condiciones de esclavitud y represión, entonces quiere decirse que esta liberación siempre quebranta las instituciones e intereses sacralizados, establecidos, y que, finalmente, los socaba. Por lo tanto, cualquier movimiento revolucionario será siempre para el *statu quo* vigente, *ex definitione*, inmoral; quebranta la legalidad y los valores que rigen y, por consiguiente, debe ser reprimido, incluso hasta el exterminio. Y con esto, aparece de nuevo el permanente problema de la ambigüedad de los hechos empíricos.

c) La salida al conflicto, desde la perspectiva de los movimientos revolucionarios de liberación continental situados en el tiempo largo de la historia futura, tiene que ser la construcción de una sociedad en la que sea posible la formación de nuevas relaciones sociales de producción, según el criterio de la lógica de la vida asegurada para todos, y no en torno y según la lógica y exigencias del capital, que es justamente la lógica de los mecanismos impuestos y condensados a partir del problema de la deuda externa. Apuntábamos desde el principio cómo y por qué la deuda externa se ha vuelto un problema de vida o muerte para las mayorías empobrecidas del llamado Tercer Mundo. De aquí que esta alternativa, al mismo tiempo que implica una subversión de las relaciones capitalistas de producción como relaciones formadas por una lógica de las minorías, afirma, como alternativa, una racionalidad a partir de la cual se puedan enjuiciar los proyectos de liberación. Sin embargo, hay que advertir que cuando se habla de una lógica de las mayorías, se contraponen estas mayorías a las minorías, pero no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el sentido de una sociedad que no margine más a nadie, esto es, una sociedad sin excluidos.



Esta negativa a la exclusión de nadie, está considerada aquí como criterio efectivo de la formación de las relaciones sociales de producción y, por ende, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma, precisamente en el sentido de una sociedad en la cual nadie sea marginado.

Esta estructura económica es vista como una forma condicionante de todas las acciones humanas, dentro de la cual se realiza una acción humana intencional. Si hablamos de la moralidad de un acto y, concretamente, del problema de la deuda externa y sus secuelas, pareciera que fallaría una de las condiciones necesarias para una responsabilidad. En efecto, la estructura económica como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias que no resultan de las intenciones directas de los actores; en consecuencia, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores. Estos efectos no-intencionales de las acciones intencionales pueden ser incluso destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. Luego, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, es preciso considerar estos efectos en la estructura y los posibles efectos no-intencionales de la acción intencional. Como estos efectos no-intencionales no se deben simplemente a intenciones de los actores, no pueden ser modificados por un cambio en las intenciones; solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan.

Así debe ser considerado el problema de la deuda externa y sus efectos sobre las mayorías de nuestros países: como efectos no-intencionales de acciones intencionales, en cuanto que éstas se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones capitalistas de producción. Como estos problemas no se producen por la "mala intención" ni de los capitalistas ni de los gobiernos correspondientes, no pueden ser solucionados tampoco por el simple cambio de intenciones de ellos, sino por el cambio de estructuras que conlleve el necesario cambio de sistema.

De la voluntad real de asegurar los derechos humanos vitales, surge justamente la exigencia de un cambio radical de las propias relaciones sociales de producción en un sentido tal que toda persona, tenga la posibilidad de integrarse por su trabajo en la división social de éste y derivar un ingreso que le permita una vida digna, o sea, que pueda tener garantizada, lo más posible, la satisfacción de sus necesidades básicas.

En esta racionalidad el trabajo asegurado es clave, porque en la sociedad solamente se pueden garantizar las necesidades fundamentales si ella se organiza de una manera tal que todos se puedan integrar a través de su trabajo. Si bien se trata de satisfacer necesidades fundamentales, la clave de la satisfacción de éstas es la integración de todos en la división social del trabajo. Produciéndose los productos y servicios por el trabajo, también éste es el principal canal de su distribución. A partir de esto podemos determinar los indicadores de una afirmación de la vida: el trabajo y, vinculado con él, la satisfacción de las necesidades fundamentales para



todos: pan, techo, salud, educación. Eso es un ámbito de seguridad para todos. Donde hay trabajo, pan y techo, es posible la vida. Donde no lo hay, hay muerte. El eje de esta racionalidad es la vida concreta del hombre.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalista, porque ellas están basadas en una estructura que crea —de una manera no-intencional—, los problemas de cuya solución se trata, y que por lo tanto, no puede servir para solucionarlos. Eso se debe al hecho de que el propio automatismo del mercado, como corazón de las relaciones capitalistas de producción, contiene una constante tendencia a los desequilibrios que se traducen en todos los problemas de miseria y desempleo, calidad de vida y, de manera global, el límite de vida o muerte para las mayorías empobrecidas. Por estas mediaciones concretas atraviesa la eficacia del amor cristiano, esencia de cualquier moral positiva; y las materializaciones de todas las formas de vida (gracia), se convierten en otros tantos criterios de discernimiento teológico-moral de la justa dirección de un proyecto de liberación.

Sin embargo, estos indicadores de la posibilidad de cada uno, y por consiguiente de todos, de satisfacer sus necesidades fundamentales a partir de su trabajo, no se pueden cumplir a no ser que toda la estructura económico-social sea formada correspondientemente. Ello presupone una planificación global que asegure un funcionamiento correspondiente de la economía entera, al igual que una estructura de propiedad que sea capaz de orientarse según las metas globalmente indicadas en el plan. Tomando el trabajo y la satisfacción de las necesidades como criterios básicos, la planificación global tiene que ser desarrollada en un grado tal que pueda cumplir con estos criterios, dentro de los cuales las entidades productivas tienen que inscribirse. Por otro lado, la planificación no es un fin en sí y, por ende, no se trata de planificar lo más posible, sino que su ámbito está circunscrito por los criterios mencionados. Ahora bien, una sociedad tal, que existe realmente para todos y por tanto es un proyecto concretamente universal en el sentido de que todos efectivamente puedan vivir, es la sociedad vista desde la perspectiva de los pobres. En su carácter universal se funda la posibilidad de ver una sociedad tal como un medio de evangelizar desde los pobres.

Estructurar la sociedad desde los pobres no se reduce a la ayuda a los pobres, sino que es sobre todo una estructuración tal, que en lo posible no haya más pobres. Se trata de realizar lo más posible la solución del problema de la pobreza. Luego, no puede ser más que la construcción de una sociedad para todos.

Una tal reconstrucción de la sociedad supone necesariamente una lucha por el poder, que a su vez tiene que ser acompañada por una crítica de las ideologías que prometen trabajo y satisfacción de las necesidades para un futuro no especificado (ideologías liberales y neo-liberales), que prometen el cielo en la tierra como resultado del automatismo del mercado. Al contrario, se trata de hacer respetar estos elementos constitutivos, porque la vida es de hoy. El mito liberal, en cambio, destruye la vida de hoy

en nombre de un futuro del cual se sabe ya que jamás vendrá. Por eso es necesario que una planificación económica garantice estos derechos básicos y no la irresponsabilidad del mito liberal.

El verdadero conflicto por la vigencia de estos criterios básicos se da, en consecuencia, cuando se trata de reconocerlos como criterio de la propia estructura económico-social. Como ritual, todo mundo los pronuncia.

La vigencia de los criterios básicos de la afirmación de la vida concreta, no es de por sí un proyecto de liberación. Se trata más bien de una referencia del discernimiento.

Proyectos de sociedad que no acepten estos criterios básicos como una última instancia de la sociedad por construir, y por tanto como estrictamente insustituibles, siguen siendo proyectos de opresión por más que hablen de liberación. Fuera del marco de estos criterios básicos no hay y no puede haber un proyecto de liberación, porque no puede haber un proyecto de afirmación de la vida concreta. Cualquier proyecto de liberación, por ende, tiene que moverse dentro de este marco de vigencia de los criterios básicos.

Sin embargo, estos criterios básicos tampoco dan todo un proyecto de liberación. "Pan necesita el hombre para vivir y sin pan el hombre no vive. Pero no solamente de pan vive el hombre. La liberación va más allá de los criterios básicos; aunque jamás los puede sustituir". Los criterios básicos deciden en última instancia sobre la vida humana, pero no pueden determinar todos los contenidos positivos de un proyecto de vida.

Nadie, pues, debe poder satisfacer sus propias necesidades sacrificando la vida del otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El "no matarás" se transforma en un: respetarás la vida de otro en el marco de la satisfacción de las necesidades básicas. Ciertamente, estas necesidades básicas no se pueden definir *a priori*; tienen que precisarse según tiempo y lugar, lo que presupone ya el reconocimiento mutuo entre los hombres como sujetos que se autodeterminan y que consecuentemente, son libres. Esto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas; es la raíz de todos los valores. Lo que sostiene la tesis del respeto de las necesidades básicas es que todos los valores humanos son valores de la vida humana y que, en consecuencia, implican siempre la mediatización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva al sacrificio de la vida de otro ser humano: por ello, su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los demás. La realización de todo valor tiene que respetar el "no matarás" y, por ello, implica la mediatización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se convierte en un anti-valor.



## Capítulo VI

# Elementos teológico-bíblicos para un juicio ético sobre la deuda

---

El problema entre prestamistas y deudores es un problema antiguo en la mayoría de los pueblos y culturas que podamos indagar. Y siempre desde antiguo y las distintas culturas, éste ha sido un problema ético y también teológico. No en vano la teología católica, ya en tiempos del Vaticano II, ha tenido que retomar y reformular los “intentos humanos de salvación” y lo que será reformulado como “Dios-Cristo, único redentor del hombre”.

Tampoco se habla ahora en vano de que el pago de la deuda externa es “un imposible económico, un imposible político, un imposible moral y un *imposible teológico*”. Y esto es cierto. Más allá de las discusiones sobre las dimensiones económicas de la deuda, aparecen las reflexiones de gran presencia sobre su dimensión ética y también teológica. Hay pues, una larga tradición que vincula la justificación ética o la condena del pago de la deuda con las reflexiones teológicas. El juicio ético aparece, entonces, unido al juicio sobre lo que no puede ser la voluntad de Dios respecto al pago de la deuda.

Sin embargo, si bien es cierto que tocamos aquí los terrenos de la dimensión ética de la teología, también es necesario entroncar con la perspectiva bíblica, en la cual tanto la perspectiva ética como la teológica adquieren su fuerza original.

En las distintas tradiciones del Antiguo Testamento encontramos persistentes condenas éticas y teológicas a las relaciones crediticias, no sólo por lo que son en sí sino también por los efectos inhumanos que pueden tener sobre las relaciones sociales en general. Más aún, cuando se entra explícitamente en el terreno teológico, las categorías para designar la “deuda” se relacionan directamente con los conceptos teológicos de “pecado” y “culpa” que configuran una situación de esclavitud. De aquí que el problema de la deuda, que ahora subvierte la vida de tres continentes con sus secuelas de miseria y destrucción, está removiendo categorías teológicas para ser reformuladas de acuerdo con la sabiduría secular cristiana que ahora enfrenta este apremio histórico. Si teológicamente la tradición bíblica liga estrechamente “deuda” y “culpa-pecado”, necesariamente tiene



que ubicar este problema dentro del ámbito de la redención, salvación, liberación. Y con esto mismo quedan involucradas las tradiciones de la gracia y la gratuidad. Por supuesto, no quiero ser emparentado con un reduccionismo simple y acrítico; pero tampoco quiero dejar aparte la sensibilidad de un cristianismo que, en su momento, “sabe” sumarse a los intereses de los sacrificios de este sistema.

Desde las más antiguas tradiciones bíblicas, nos encontramos con una aguda sensibilidad “antimonopolios” que quedó consignada en códigos legales. Digámoslo así.

Cuando Dios formó su propia nación (la antigua casa de Israel), promulgó leyes estrictas para evitar que la economía se degenerara en aras de la codicia y quedara en manos de unos pocos. La tierra prometida iba a ser de promisión para todos.

Dios decretó sus propias leyes contra los monopolios y otras regulaciones para frenar la especulación en ramos tan fundamentales como la propiedad raíz y las finanzas. El propósito de estas leyes era garantizar la seguridad de todos y evitar que la economía se convirtiera en una agresión permanente. Estas leyes respaldaban la prohibición básica contra la codicia, decretada en Exodo 20.

Se pueden hallar algunos de estos estatutos en los siguientes textos:

- Exodo 22:25-27: leyes acerca del cargo de intereses.
- Levítico 25:8-34: leyes acerca de la venta de tierras.
- Deuteronomio 15:1-11: leyes acerca de la condonación de deudas.

El sistema económico del Dios de la Biblia, hace hincapié en la producción de las cosas esenciales para el mejoramiento de la vida y se opone al sistema de “casino” que ha adoptado la sociedad actual. La revista *Business Week* describe a los Estados Unidos como “una nación obsesivamente dedicada a las maniobras financieras de alto riesgo, en busca de un atajo hacia la riqueza”.

En el orden económico de la tradición bíblica a nadie se le permitirá la búsqueda del provecho personal a expensas de su prójimo o de la sociedad en general. Las leyes de Dios establecen un equilibrio entre el interés personal y la responsabilidad económica hacia los demás. Las leyes financieras y comerciales de este pueblo reconocen que una economía puede salirse de quicio y crear ciclos de auges y quiebras, que enriquecen a unos y empobrecen a otros. Cuando una civilización envejece, los recursos de un país tienden a acumularse, por diferentes razones, en las manos de un número cada vez más reducido de individuos.

La planeación económica de la tradición bíblica se sirve de leyes que interrumpen el aumento del endeudamiento y ponen coto a la acumulación desmesurada de la propiedad en las manos de unos pocos potentados. También impiden el crecimiento de una población privada de derechos civiles.

El sistema económico de Yahvé comenzará con una distribución equitativa de todos los recursos nacionales entre la población. Este orden

se mantendrá de generación en generación. Nadie llegará a enriquecerse sobremanera y nadie tendrá razones para permanecer pobre. Prácticamente todos podrán disfrutar de una prosperidad continua y segura.

Las leyes económicas de Dios evitarán la codicia y la especulación por medio de su legislación sobre la venta de la propiedad raíz y la circulación del dinero. La economía estará basada en un principio humano que proscribire la codicia y la avaricia.

Pero además, hay una memoria colectiva en el pueblo de la Biblia que se origina en la experiencia de esclavitud vivida en Egipto, en el contexto del sistema social que describe el Génesis y en el modo de producción asiático propio de aquellas sociedades. Frente a esta experiencia este pueblo mantuvo siempre un sustrato revolucionario que, por un lado, significó el rechazo de las estructuras del modo de producción asiático y, por otro, fue estableciendo una sociedad distinta sobre otras bases: las bases de un comunismo primitivo que es exacto y correcto designar como un movimiento revolucionario.

La esclavitud dice necesariamente connotación a la situación de una relación de cautiverio. Esto es lo que primero alarma al rey de Egipto, y por esto mismo se muestra implacable y dispuesto a llegar hasta los extremos del genocidio con tal de no perder a los cautivos; en este caso se trata de un genocidio calculado a través del control demográfico. Por fortuna, las parteras no cooperan con el plan del Faraón.

Dios llama y envía a Moisés, su profeta, como conductor del proyecto de la nueva sociedad que debe materializar todos los signos de liberación del pueblo (Ex. 3, 7-10). La dimensión utópica, esencial de esta tradición y de todo el cristianismo, surge aquí como la promesa de una tierra común que mana leche y miel. Esta expresión, igual que el Reino de Dios en la predicación de Jesús, pone ante nuestros ojos el desafío permanente y la meta trascendente de concreciones históricas. Esta dialéctica jamás se perderá de este pueblo; la meta de su movimiento libertario tiene objetivos que no son ni pueden ser pura ilusión: la “nueva tierra” es un movimiento social de fondo radical. No se trata de buscar reformas, tratados o conciliaciones para que la opresión se suavice y resulte soportable. La solución es otra sociedad, ordenada de otra manera. El libro del Exodo no contiene ningún relato que indique que Israel haya alcanzado la tierra prometida; tampoco el Pentateuco lo hace. Ni siquiera la conquista de Canaán, narrada en los libros de Josué y Jueces, es el logro definitivo de esta tierra, que resulta ser una meta utópica para orientar los esfuerzos de Israel. Pero no se puede dudar que Egipto, el Desierto (Sinaí) y Canaán, identifican concreciones geográficas, histórico-sociales, políticas y económicas, bien identificadas con un proceso de emancipación.

## 1. El Año de Gracia

Sobre el problema de la deuda externa actualmente se aducen, más que tradiciones, “textos bíblicos” que no logran su verdadero y real potencial

revolucionario. Tal es el caso del llamado "Año de Gracia" (Año de Jubileo o Año Sabático). Efectivamente, el libro de la alianza ordena que:

a. Un esclavo hebreo debe ser gratuitamente liberado después de seis años. Si solicita permanecer con su amo, será siempre su esclavo (Ex. 21,2-6).

b. Después de seis años, todas las tierras, viñas y olivares deberán quedar un año sin cultivo; el producto del año séptimo se cederá a los pobres y a las bestias (Ex. 23,10s). Según este pasaje, el séptimo año se empieza a contar desde el principio de la esclavitud o del cultivo de la tierra, etc.

En Dt. 15, 12-15 se cuenta de la misma manera el año de la liberación de un esclavo. No se hace mención de abandonar todo cultivo, pero sí de perdonar la deuda de un compatriota al séptimo año. Aquí el séptimo año no se cuenta de una manera relativa, sino absoluta, y ha de ser la misma para todo el país (15, 1-3). El que niega a un préstamo a un compatriota porque se acerca el año de condonación, es declarado culpable (15,9).

El código sacerdotal (Lev. 25, 1-7.18-22), cuenta el año séptimo a partir de la toma de posesión de Canaán por los israelitas; es un año de descanso (año sabático) para hombres y ganados. El producto de la tierra se cederá a los siervos y a los animales. Para el año sexto se promete una cosecha triple (25,21s).

Muchos pueblos antiguos dejaban descansar sus tierras de vez en cuando; esta costumbre todavía se sigue practicando en Palestina cada siete años. En el Antiguo Testamento está atestiguada por Jer. 17,4. No se guardó siempre un año sabático general (Lev. 25) en todo el país al mismo tiempo (cf. Lev. 26,34s; 2Par. 36,21), pero sí lo observaron los judíos (1 Mac. 6,49.53) y los samaritanos (Jos. Ant. II, 8,6) en tiempo de los Macabeos y de Herodes (Jos. Ant. 14, 16,2). En Lev. 25,8-11 van unidos el año sabático y el año jubilar, que se cuenta desde el séptimo mes del séptimo año.

Pudiera sin embargo, sorprender el hecho de descubrir que en la nueva sociedad revolucionaria había esclavos; pero la existencia de esta ley, es una prueba irrefutable de que se practicaba la esclavitud en Israel, a pesar de la experiencia de servidumbre en Egipto. Esta ley, que aparece también con variantes en Dt. 15,12-18 y en Lv. 25,39-43, tiene el propósito de controlar y suavizar la práctica.

Hasta donde sabemos, la esclavitud en Israel era siempre por causa de deudas. Según II Reyes 4,1, la viuda de un profeta afrontaba la inminencia de que los acreedores de su difunto esposo iban a venir a tomar sus hijos para cubrir sus deudas. Lv. 25,39 asume que la esclavitud es el resultado de la pobreza. Y Amós 2,6 condena la práctica de reducir a esclavitud a los deudores de cantidades pequeñas.

No es éste el mismo tipo de esclavitud que existía en Egipto y del cual los israelitas huyeron. En Egipto, la esclavitud era generalizada (Gn. 47,



18-19). Es decir, toda la población estaba sujeta a que el rey le exigiera trabajos forzados. Disponían de sus propias tierras (aunque no del título formal sobre ellas) y el rey no podía, por razones prácticas, separarlos mucho tiempo de sus tierras; pero estaban obligados a hacer las construcciones de éste, además de cultivar la propia tierra. Salomón introdujo más tarde este mismo sistema para sus construcciones (I Reyes 5,27-32), pero no se conocía en el período revolucionario premonárquico, y nunca las leyes de Israel lo legitimaron.

La ley de esclavos en el Código de Santidad establece una clara diferencia entre los esclavos de “las naciones”, que pueden ser propiedad perpetua, y los esclavos de entre “tus hermanos”, para quienes hay límites (Lv. 25,35-54). Esta misma distinción nacional parece estar implícita en la versión de la ley que aquí comentamos.

La limitación básica sobre la esclavitud es que no pase de seis años. Al séptimo quedará libre sin importar el monto de la deuda que lo llevó a la esclavitud. Sorprendentemente, el Código de Hammurabi es menos severo, ya que establece un límite de tres años al servicio de esclavitud de un ciudadano babilonio. En su versión deuteronomica (Dt. 15,12-18), esta ley sobre los esclavos pide a los amos que además de soltar a sus esclavos en el tiempo asignado, les provean de lo necesario para comenzar de nuevo su vida libre: ganado y productos de la cosecha. Tanto el Deuteronomio como el Código de Santidad, relacionan la esclavitud con las leyes que controlaban los préstamos de dinero, que no debían hacerse a interés y que debían ser perdonados en el año sabático.

Por lo que hemos comentado sobre las causas de la esclavitud en Israel, esta vinculación resulta muy natural. El Código de Santidad da un paso adelante y vincula la liberación de los esclavos con el ciclo de años sabáticos. Esto plantea problemas prácticos que han hecho pensar que es una ley ideal y que nunca fue aplicada. Hay en la Biblia dos casos de una liberación general de esclavos israelitas: Jer. 34,8-20 y Neh. 5,1-13. En ambos casos las autoridades dispusieron la liberación como una medida extraordinaria: no fue la aplicación de la ley de esclavos en ninguna de sus formas. No hay por qué dudar, sin embargo, que la forma sencilla con que se reglamenta la esclavitud en el Código de la Alianza, se haya puesto en vigor en la vida social de Israel. Por supuesto, al establecer la monarquía con sus intereses propios, esta aplicación se hizo más problemática; lo cual llevó a idealismos legales, como algunas aplicaciones de la legislación sabática.

No obstante, el recurso demasiado literal y hasta cierto punto a-histórico, puede convertir su interpretación en un elemento exactamente contrario a su pretensión de la solución de la deuda externa. En efecto, en algunos aportes que circulan en este sentido se habla del “Año de Gracia” como de un “respiro cada siete años” fundamentalmente para la tierra y para los esclavos (Ex. 21,1-11; 23,1-11), que luego en el código deuteronomico se completa con la obligación de eliminar todas las deudas contraídas durante los seis años anteriores (Dt. 15,1-9).



Aunque pocos autores pueden sostener que esta fue una legislación que:

- a) Se cumplió históricamente, efectivamente cada siete años y;
- b) Que realmente algún año se cumplió de manera general (aún cuando sólo se puedan aducir casos particulares), no creo que aquí radique la fuerza de esta tradición.

De hecho, se reconoce que el Año de Gracia se cumplió muy raras veces. Se dice que durante la resistencia de los macabeos fue cumplido por “los israelitas fieles” (1 Mac. 6,49-53), pero su transgresión fue lo común por muchos años. Será hasta la vuelta del destierro de Babilonia que se modifique de una manera más realista esta legislación, cambiando el plazo de cumplimiento de la ley de siete a cincuenta años (Lev. 25,8-18). Pero se concluye: “al cabo de cincuenta años había que volver a empezar”.

Estoy de acuerdo en aducir esta tradición, no obstante, su fuerza radica justamente en su dimensión utópica: construir una sociedad donde no haya más este tipo de deudas que denigran y esclavizan.

El problema histórico resulta importante en tanto signifique anticipaciones de un sociedad deseable, por acercar lo más posible. La otra interpretación significa en realidad la aceptación de una esclavitud de nuevo tipo. Significa un “respiro” para “volver a empezar” y, ciertamente, éste no es el espíritu bíblico. Ningún pueblo que mantiene viva la memoria de un pasado abyecto quiere repetirlo. Aquí está justamente la perspectiva subversiva de esta tradición bíblica. Pedir un año de gracia a los grandes prestamistas “para volver a empezar”, significa aceptar seguir siendo “eternos deudores cautivos”. Justamente lo que no se quiere. En cambio, hay otras tradiciones que manifiestan con tanto o incluso mayor fuerza la profunda desconfianza frente a las relaciones crediticias y una constante condena, no solamente ética, sino también teológica.

Con todo, mantengamos como hilo conductor el Código de la Alianza, pero añadiendo otros elementos importantes que fortalecerán la argumentación.

## 2. El Decálogo

El Decálogo del Exodo (20,1-17) ciertamente no es el único (Ex. 34,28; Dt. 4,13; 10,4; Lv. 18,6-17; 20,2-21; Sal. 15), aunque sí representa un punto de llegada en la tradición legal de Israel, más que el inicio de esta tradición. Esto no impide que sea el texto constitucional de Israel.

De este Decálogo sólo quiero aducir algunos elementos que son importantes para tener una visión más completa sobre el Código de la Alianza, por lo que hemos señalado sobre la violencia. Únicamente me referiré parcialmente al llamado “sexto mandamiento” (v. 13).

Es importante señalar que la injusticia contra los pobres aparece ligada tanto al homicidio como al mismo robo, que también es explícitamente proscrito (v. 15).

De este modo, el mandamiento encuentra su lugar adecuado y su justificación en el seno de una comunidad que conocía la pena capital, y para la cual la guerra era cosa permitida y a veces, incluso, una “obligación”.

La vieja tradición ya vista, había dado sobre el homicidio una lección magistral, situada al comienzo de la historia del pueblo de Dios: Gn. 4,8-16. La predicación de los profetas, defensores vehementes del derecho de cada individuo a la vida, podría proporcionarnos un extenso comentario sobre el precepto de “no matarás”. La teología sacerdotal expresa su razón más profunda: el hombre es imagen de Dios (Génesis). Así que el homicidio es un atentado contra la semejanza divina, y contra Dios a través de tal semejanza. Esta misma razón se sobreentiende en la doctrina de la sangre (Lv. 19,11-14): sangre que pertenece sólo a Dios.

No se discute el caso de la guerra. Por lo menos, en principio (porque no hay que simplificar). No todo está permitido. Hay guerras y guerras, y maneras de hacer la guerra.

La guerra puede ser un asesinato. Aquí no podemos estudiar la moral de la guerra. Cada uno podrá hacerse una idea de esa moral, leyendo la historia de Josué y de los Jueces (por ejemplo, los hechos narrados en Jue. 9,22-57 no son más que crímenes canallescos), de Saúl y de David (cuyo juicio conocemos en los casos de 2 Sm. 3,26-30; 20,8-13; 1 R. 2,5-6), las guerras fratricidas de Judá e Israel en los siglos X-VIII, y las guerras (¡tan complicadas!) de la rebelión macabea. Los profetas deploraron los horrores de la guerra y denunciaron los procedimientos inadmisibles de los jefes o de la soldadesca (Am. 1,3-15; Hab. 2,5-13; Abd. 10-11). Ciertamente, hay que tener en cuenta la naturaleza de las circunstancias y la crueldad relativa de los tiempos antiguos. En efecto, suele decirse que las costumbres del antiguo Israel eran rudas. ¡Ojalá que los tiempos “civilizados” tuvieran las preocupaciones que encontramos en Dt. 20,10-20, y que llegasen más adelante en este sentido! Pues parece que, siguiendo esta línea, y para todos aquellos que afirman la primacía de la vida, sobre todo desde la predicación del amor universal por parte de Cristo Jesús, el “no matarás” debería convertirse cada vez más en la ley del “tendrás que vivir”.

“No matar” no es sólo dejar vivir, sino también no dejar morir cuando —de una u otra manera— se dispone de la vida de los demás. Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. Un mísero alimento hace vivir a los pobres. Privarles de ello es como asesinar. Mata al prójimo quien le quita el sustento. Y derrama sangre quien priva de su salario al jornalero (Sir. 34,20-22). ¡Ahí tenemos una enseñanza que afecta a muchos aspectos de la vida colectiva! Y si pensamos que “no sólo de pan vive el hombre” (Dt. 8,3) y que a los hombres les amenaza más de una clase de muerte, entonces, ¡cuántas conclusiones se derivan del sexto mandamiento! “Todo aquél que abo-

rece a su hermano es homicida” (1 Jn. 3,15). Efectivamente: para no matar de ninguna manera, hay que amar.

El llamado octavo mandamiento tiene también por objeto a la vida, ya que lo que cada individuo posee es necesidad de vida o factor de vida.

El caso más grave de robo es el rapto de un hombre y su esclavización: Ex. 21,16; Dt. 24,7. No es seguro que este caso se haya hecho muy raro, si examinamos las cosas atentamente. En lo que se refiere a la propiedad del terreno, vemos que se denuncia varias veces la extensión fraudulenta: Dt. 19,14; 27,17; Pr. 22,28; 23,10. La honradez en el comercio debe ser difícil, a juzgar por la insistencia de los autores bíblicos en que se guarde la exactitud necesaria en los pesos y medidas: Am. 9,5-6; Os. 12,8; Mi. 6,10-11; Dt. 25,13-16; Pr. 11,1; 16,11; 20,10.23; Ez. 45,10; Lv. 19,35-36.

Retener el salario del obrero (que es también una forma de homicidio), es también un robo: Dt. 24,15; Lv. 19,13. Si el préstamo a interés está permitido, no lo está sin condiciones, ni sin que se haga advertencia sobre los peligros. Y, en el caso de los pobres, el préstamo a interés se convierte en rapiña y crimen. Ahora bien, sólo se suele prestar dinero a los indigentes. De ahí las serias advertencias: Ex. 22,24; Dt. 23,20; Ez. 18,8.13.17; 22,12; Lv. 25,36-37. De manera más general todavía, el hecho de que los poderosos aplasten a los minoritarios es algo que, frecuentemente, se pone en relación estrecha con el robo, aun en el caso de que las condiciones sociales y el estado de hecho parezcan legitimar las injusticias. El profetismo es, todo él, como un vasto clamor que estigmatiza en nombre de Dios los abusos (por ejemplo: Am. 2,6-7; 3,10; 8,6; Is. 3,14; 5, 8; Jer. 22,13-17; Ez. 22,25-29).

Pero hay que acercarse hasta el principio, el cual está —de alguna manera— formulado en Lv. 25,23, a propósito de las transacciones sobre propiedades del terreno:

La tierra (en el sentido del terreno, aquí, pero también en el sentido del país, Palestina) no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es; pues vosotros, forasteros y extranjeros sois para conmigo.

Todas las cosas son de Dios, el cual las ha hecho y es el Señor soberano de todo. Al hombre, le entrega Dios el mundo para que lo administre y usufructúe: Gn. 1,28-30. De este modo, el hombre, haciendo las veces de Dios, es el rector de la creación. El hombre es —como quien dice— la visibilidad del Señor que lo ha hecho a su semejanza: Sal. 8,6-9; Sir. 17,2-4; Sab. 9,2-3. El hombre es propietario secundario, en el sentido del mayordomo a quien se entregaron talentos para que los hiciese fructificar (Mt. 25,14-30). Y es, por tanto, responsable ante Dios de los bienes que se le han confiado.

Pero “el hombre”, son los hombres. El reparto de los bienes es una repartición de responsabilidades para una administración común, para un servicio común. Y con esto surgen los grandes temas fundamentales del servicio, de la libertad y de la jerarquía de los servicios, dentro de una



convergencia de las intenciones y de los esfuerzos: convergencia que coincide con la animación misma de la Alianza. Para decirlo con otras palabras: nos encontramos con el polo opuesto de una sociedad en la que reinase la ley del interés propio de cada individuo. Tal es el espíritu con el que hay que leer el octavo artículo del Decálogo. Y en función del cual se juzgarán, en el seno del pueblo de Dios, las cuestiones de la propiedad, de la adquisición y cambio, de los salarios, y de la cooperación y ayuda.

En el lado opuesto de la adquisición culpable están la desposesión y la pobreza. Esta última, descubierta por la experiencia, fue fijando poco a poco la atención de los profetas y sabios, y se convirtió en una de las grandes dimensiones del pueblo de Dios. En efecto, la pobreza no es sólo un estado económico de facto. Sino que es, además, una gracia y un misterio. La pobreza bíblica es una disposición creada por Dios en el corazón del hombre para convertirlo en perfecto comulgante en la libertad y el amor. Así que el acaparamiento del hombre por parte de las riquezas, es un camino peligroso y completamente opuesto al espíritu de la Alianza. Siguiendo al maestro de las “bienaventuranzas” (Mt. 5,3; 6,19-20; 10,8-10; Lc. 6,24,25), los apóstoles formularon definitivamente este pensamiento para los siglos cristianos (Stg. 2,1-17; 4,13-17; 5,1-6; 1 Jn. 3,17-18).

Así, pues, conforme al sentido del octavo mandamiento, el respeto de los bienes de los que cada uno es responsable ante Dios, conduce a esta dimensión o renuncia interior del verdadero “pobre”: renuncia que es —toda ella— fe y disponibilidad, libertad del corazón y amor.

### 3. El Código de la Alianza

Si llamamos “año sabático” al séptimo año del que se habla en 23,10-11, lo hacemos por analogía con el día de sábado que (Ex. 22,19.27-30; 23,10-19), se recuerda en el v. 12.

El séptimo año era, según 21,2, el de la devolución de la libertad a los siervos que lo quisieran. Era también una liberación de la tierra, no sometida durante un año a la disposición del hombre, a fin de que —“reposando”— estuviera consagrada a Dios durante un tiempo. Este doble aspecto de la ley recibió luego un profundo comentario en Dt. 15,1-18 y Lv. 25,2-7.20-22; comentario que, por tanto, conviene releer, aunque estas admirables disposiciones (en las que se unen lo religioso y lo social, el amor de Dios y el amor del prójimo), sólo hayan sido aplicadas raras veces y tardíamente (1 Mac. 6,49-53).

En este dejar en barbecho el suelo y perdonar todas las deudas cada siete años, hay un acto de fe y también la nostalgia del tiempo anterior a la sedentarización definitiva de los israelitas. Epoca en que las desigualdades sociales nacidas de la propiedad y de su acrecentamiento, apenas existían.

Y, en consecuencia, apenas existían también el empobrecimiento y la esclavización de los menos afortunados. El año sabático es como una



restauración del orden verdadero, del orden de la Alianza. Pretende negar todas las diferencias entre los miembros de la comunidad, luchar contra toda enajenación y restituir a todos la libertad para servir a Dios. Recuerda que la tierra es para todos y todos tienen igual derecho a los productos del suelo, que son dones de Dios. Y aquí el cuidado especial de los pobres, coincide con las preocupaciones constantes de este Código de amor revolucionario.

La salida de Egipto no es sólo un recuerdo. Es una enseñanza permanente, de múltiples y profundas consecuencias. El pasaje de 22,20 es un hermoso ejemplo de ello. El *ger* es el extranjero residente, el que vive de manera más o menos duradera en un grupo humano que no es por naturaleza el suyo, y cuyas condiciones comparte. Moisés era *ger* en el clan madianita (2,22; 18,3), como Abraham lo había sido entre los “hijos de Met” (Gn. 23,4), como un efraimita lo será entre los benjaministas (Jue., 19,16), y como lo serán los levitas que no tendrán vinculaciones territoriales (Jue. 17,7-19; 19,1; Dt. 12,12; 14,29; 26,12). Los israelitas habían experimentado en Egipto esta vida de *ger*: 23,9.

Vida de pobres, generalmente, porque no eran propietarios y porque su medio de vivir consistía en los empleos que les proporcionaban las “gentes del país”. De ahí la recomendación del Código, que se podría resumir en las siguientes palabras: “No hagas sufrir a los demás lo que tú mismo tuviste que sufrir”. Y, sobre todo, no hagas sentir a los demás el peso de la servidumbre que significa la desgracia de vivir en la indigencia.

La ley deuteronomica y sacerdotal, de inspiración profética, ofrece todo un comentario a esta consideración que debe tenerse con el “extranjero” que habita junto a nosotros: Dt. 10,18-19; 24,18-22; 26,12; Lv. 19,10.33-35; Jer. 7,6; 22,3; Ez. 22,7; Zac. 7,10; Mal. 3,5; Sal. 146,9. Hay, pues, que “amar” al extranjero como a sí mismo, porque Dios lo ama como ama a los pobres. Los *gerim* toman parte en la vida religiosa de la comunidad en que viven: sábado, sacrificios, fiestas e incluso la Pascua, con la condición de que estén circuncidados: Ex. 12,48-49; 20,10; Dt. 16,11.14; Lv. 16,29; 17,8.15; 18,26; 22,18; Nm. 15,15-16.29; 19,10. Finalmente, tendrán los mismos derechos que los demás: Ez. 47,23.

*Ger* ha sido traducido por los LXX como “prosélito”, “el que viene hacia”. No nos extrañe que este concepto terminara por designar al no-judío que se había convertido a la fe de Israel. Era algo que estaba en la línea del Código de la Alianza. Esta línea se prolonga hasta nosotros a través de la parábola del samaritano (Lc. 10,33. Véase 17,18). El respeto y acogida que se deben dispensar a quienes no forman parte primordialmente de la comunidad, es ley cristiana. Y tanto más, cuanto que ahora el “extranjero” es Cristo mismo: Mt. 25,35.44-45.

Como en el Decálogo, Dios interpela en 22,20, en un lenguaje desacostumbrado fuera de la Biblia, según los historiadores del derecho. La interpelación directa la vemos también en 22,21-23. No es un lenguaje jurídico. Un pasaje como éste es de carácter eminentemente teológico.

“Viudas y huérfanos” son el tipo del indigente, de las personas que padecen necesidad, de los que no tienen sustento ni ingresos asegurados, y que por tanto se hallan poco protegidos contra la injusticia y los malos tratos. Esta clase de personas constituyen una de las grandes preocupaciones del Deuteronomio y de los profetas: Dt. 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; IS. 1,17.23; Jer. 7,6; Ez. 22,7; Sal. 68,6; 146,9.

“Clamará a mí”: ese pobre levantará quizás su voz. Pero, aunque no diga nada, Dios sabe “escuchar” también la voz de las situaciones (Ex. 2,24), lo mismo que escucha la “sangre del hermano a quien se ha hecho mal (Gn. 4,10). Porque “el que oprime al débil afrenta a su Hacedor” (Pr. 14,31). No podemos menos de pensar también en Mt. 25,34-46. Y si la “cólera” de Dios es tan terrible, v. 23, lo es en razón de este amor que Dios tiene hacia los pobres indefensos. El Señor hace ver cuáles son los derechos del pobre. Y quiere que sean respetados.

Una de las necesidades de la condición de pobre es la de pedir prestado. Rehusarle un préstamo equivaldría a faltar contra el sexto mandamiento del Decálogo del Sinaí. El pobre está “contigo” y ha de vivir. Hay, pues, que prestarle, pero nunca con interés, v. 24. La ley es absoluta, como en Dt. 23,20 y en Lv. 25,37. El interés es un “mordisco” (*neshek*, de *nashak*: morder), un acaparamiento de lo que es de otra persona, una explotación de su condición minoritaria. El justo no comete este pecado, Sal. 15,5; Pr. 28,8: pecado vigorosamente condenado por Dios, Ez. 18,8.13.17; 22,12; pecado que puede llegar hasta los peores abusos, Neh. 5,1-13.

Claro está que en esta ley destinada a proteger a los pobres, no deberíamos ver la legitimación o la condenación explícita de sistemas político-económicos modernos. Tanto más que lo que la ley tiene en cuenta es el préstamo de consumo, no el préstamo de producción. Y esto en un mundo como el del Próximo Oriente, en donde la tasa corriente del interés iba de la quinta parte a la tercera, y a veces llegaba a más. Pero sería otra infidelidad a la ley, el no reconocer en la prohibición del préstamo a interés un principio de justicia social con repercusiones económicas importantes y de mayor validez que nunca. Sea como sea, y de manera que no suele aparecer por quedar disimulada bajo los intermediarios, el préstamo a interés sigue corriendo hoy día un grave peligro de convertirse en esclavización de la persona (Pr. 22,7). Y contra esto se alzaría siempre el Señor.

Finalmente, no es difícil comprender hasta dónde puede llegar la ley del Código y su espíritu. Todo cuanto tenemos, lo hemos recibido gratuitamente. Y debemos hacer que los demás se aprovechen gratuitamente de ello. No hace falta demostrar que el desinterés es esencial al cristianismo, que la gracia es concedida gratuitamente, que el amor “no busca su propio interés” (1 Cor. 13,5).

La prenda es garantía para el que presta. La prenda supone que hay dificultades para restituir la cosa prestada: dificultades voluntarias o involuntarias. Pero el Código, sabiendo que el prestador se preocupará siempre de recuperar su bien, pone límites a sus exigencias. La delicadeza de los vv. 25-26 impresiona y conmueve. No sólo la vida, sino lo que es necesario

para una vida conveniente, tiene primacía por encima de todo: es algo así como una simbolización del “mínimo vital”. De igual modo, no hay que tomar como prenda los medios de subsistir: Dt. 24,6; cf. Dt. 24,10-13.17; Lv. 25,35-43; Am. 2,8; Ez. 18,12.16; 33,15; Job. 22,6.

La motivación es sumamente notable: el pobre, privado de la protección indispensable, “clama” a Dios, el cual le escucha. Porque Dios es benévolo y escucha siempre. Para decirlo con otras palabras, la ley es una lección de amor: Lc. 6,36-38; Mt. 18,21-35. Evidentemente, el Código pretende enseñarnos una gran verdad acerca del préstamo y de la prenda. Y es que los hombres deben tratarse como hombres (el Deuteronomio dirá como hermanos), y su gran preocupación debe ser la de prestarse servicios unos a otros.

#### 4. Consecuencias morales

Ciertamente, es peculiar de Israel la primacía que se da al *corazón* como principio de moralidad. Pero en hebreo, el corazón no es la sede de los sentimientos, como ocurre en el lenguaje moderno: “corazón” se acerca mucho más al significado de nuestro término “mente”. Sin embargo, sea cual fuere la traducción, el insistir en el corazón significa que la moral ha de ser interior, en el sentido de que ha de tener sus raíces en el convencimiento y en el deseo. La genuina moralidad no consiste en el comportamiento externo ni en el conformismo con las normas sociales. Este contraste aparece explícitamente en Is. 29,13. No obstante, sería demasiado afirmar que el Antiguo Testamento llega a la idea de que la moral misma es algo interior, pues se mantiene la idea de que son las acciones y las palabras del hombre, no sus pensamientos y deseos, las que determinan su carácter moral. Pero sí se reconoce que las palabras y acciones no son honestas a menos que procedan de las profundidades, es decir, de la totalidad tanto personal como colectiva.

En la moral del Antiguo Testamento pueden advertirse, a la vez, un desarrollo y limitaciones. Al comienzo del *desarrollo* los relatos de los libros históricos, desde el Génesis a Reyes, representan a los héroes y heroínas de Israel actuando muchas veces en un bajo nivel moral. No hay que precipitarse a juzgar que la ausencia de juicios morales en estos relatos equivale a una aprobación tácita; los autores israelitas eran capaces de expresar sus juicios morales de una manera muy sutil, como puede verse en la historia de Jacob y en la historia familiar de David. La narración, sin embargo, muestra que estas antiguas figuras bíblicas apenas reflejan esos rasgos que hemos señalado como característicos de la moral israelita. La elevada pasión moral de un Amós o un Isaías no aparece en el primitivo Israel, si bien ya se manifiesta con toda claridad la convicción de que la voluntad de Yahvé es el motivo urgente de la obligación moral. En la concepción post-exílica de la ley como compendio de moral, se advierte cierta relajación con respecto al nivel de los escritos proféticos; el código moral



es más refinado, pero la moral en sí ha sido sistematizada hasta el punto de que la observancia externa puede llegar a ser más importante que la moral “del corazón”. Los evangelios se quejarán de ello (Mt. 23,28).

Las *limitaciones* de la moral israelita han sido señaladas ya muchas veces; incluyen la aceptación de la esclavitud, la poligamia, el divorcio, un doble nivel de exigencia en la moral sexual (más estricta para la mujer), un odio sorprendentemente intenso hacia los extranjeros, la inhumanidad en la guerra y cierta laxitud con respecto a la mentira y el hurto. En estas materias, la moral israelita no logra elevarse por encima de la de su mundo, a pesar de lo cual siempre resulta algo más exigente. No se puede pedir una visión moral más referida, como si fuese posible crear la moral instantáneamente; la moral israelita no fue creación de unos cuantos intelectuales, sino el código de conducta de todo un pueblo, una moral popular en su desarrollo y en sus orígenes. Un rasgo muy notable de la moral en Israel es que contenía en germen los principios que permitirían superar sus limitaciones

La moral personal en el Antiguo Testamento es objeto principalmente de la literatura sapiencial. Las máximas sapienciales son frecuentes paralelas en las demás literaturas antiguas. Se ha dicho a veces que estos sabios tienen una moral pedestre, y ello es verdad hasta cierto punto; los sabios se ocupan de las situaciones que se plantean en la vida cotidiana, y no tienen ocasión para abordar una moral de crisis o para proponer una conducta heroica. Se recomienda la conducta moral porque es garantía de éxito y felicidad. Frente a este eudemonismo, debe tenerse en cuenta también la convicción sustentada por los sabios en el sentido de que la moral es sabiduría, y el vicio, locura. La esencia de la sabiduría es el temor de Yahvé. Los sabios están convencidos de que a la larga, nadie puede tener éxito practicando el mal. Sólo quien observa una conducta justa puede aspirar a permanecer “en paz”, en el estado de buenas relaciones con Dios y con los hombres. La paz es un don de Yahvé, que no lo otorga a los malvados (Is. 57,21). La literatura sapiencial, excepto Job y Eclesiastés, no aborda el problema del hombre justo que sufre. En realidad, a la sabiduría tradicional le faltaban elementos suficientes para hacerlo; pero los principios de la sabiduría exigen que no se intente resolver el problema con el abandono de la justicia. La “paz” de los malvados, no es auténtica ni duradera.

Lo que se mueve dentro de toda esta tradición es la problemática del “pecado” y “la culpa”, es decir, “la deuda por el pecado”. Deuda del hombre con Dios. A estas nociones se une la de la conciencia que se tiene de la “universalidad del pecado” y que alcanzará su visión más aguda en el Nuevo Testamento, especialmente en Pablo. Sin embargo, hay que insistir en que si bien es cierto que esta tradición afirma que esta universalidad del pecado se debe a las malas inclinaciones que el hombre lleva dentro de sí (Gen. 6,5; Jr. 16,12; 18.12), también es cierto que tradiciones como J-P no creen que tal fuera la condición humana original. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Elohim, al igual que las otras creaturas, es “muy



bueno" (Gen. 1,31). Correlativa a la idea de pecado es la de culpa. Frente a la cual no cabe sino el *perdón*.

La posibilidad de eliminar el pecado es cuestión de vital importancia en la religión del Antiguo Testamento. Tener comunión con Yahvé significa tener vida; si esa comunión se rompe, ya no hay esperanza alguna de seguridad. Para que pueda restablecerse es preciso aplacar la ira de Yahvé. Por otra parte, no se piensa que el hombre sea capaz de restaurar la comunión con Yahvé. Dado que ésta, por principio, en un don libre de la gracia, la comunión no puede restablecerse por los méritos del hombre. El hombre puede encomendarse a la misericordia y al perdón de Yahvé. El sistema de expiación cultural que hallamos en el Levítico y en Números, no tiene por objeto alcanzar ritualmente el perdón. Para los pecados cometidos "a conciencia" (Nm. 15,30; cf. 1 Sm. 3,14), no hay expiación ritual. El "pecado" y la "culpa" por los que se ofrecen los sacrificios no son actos maliciosos, sino fallos por inadvertencia en el cumplimiento de las prescripciones rituales. Por las palabras de los profetas, se diría que los israelitas consideraban frecuentemente sus ritos sacrificiales como una expiación mecánica de eficacia automática (Jr. 7,9). No es ésta la idea que rige las prescripciones rituales, y los profetas la atacan como superstición grosera.

Para alcanzar el perdón es necesaria la *conversión*. La conversión se expresa habitualmente en hebreo mediante el término que significa "volver" (el verbo *sub*), que aparece frecuentemente en las admoniciones proféticas dirigidas a Israel. W. Eichrodt ha reunido numerosas expresiones que responden a la idea de convertirse: buscar a Yahvé, humillarse, dirigir el corazón a Yahvé, buscar el bien, odiar el mal y amar el bien, aprender a hacer el bien, obedecer, adquirir un corazón nuevo, circuncidar el corazón, trazar un nuevo surco, limpiarse la maldad. La abundancia de estas metáforas demuestra que la conversión se concibe como un auténtico cambio interior de actitud, que desemboca en una revolución de la conducta personal.

La seguridad del perdón se apoya en el carácter de Yahvé, del que se afirma muchas veces que está dispuesto a perdonar (Am. 7, 2ss; Os. 11, 8ss; Sal. 78,38; 10,3). Yahvé no desea que muera el malvado, sino que se convierta en sus malos caminos y viva (Ez. 18,23). La confesión de que Yahvé está dispuesto a perdonar es frecuente en Is. 40-55. En el exilio, Israel ha expiado sus anteriores maldades; la comunión con Yahvé ha sido restaurada, y él se halla dispuesto a cumplir sus promesas. El profeta ve en Yahvé al padre, al pastor, al pariente vengador, al salvador.

Hay un buen número de rasgos antropomórficos en la concepción de los motivos que impulsan a Yahvé a perdonar. Israel apela a su amor de alianza y a su fidelidad a las promesas; a pesar de la infidelidad de Israel para con la alianza, se tiene la seguridad de que la buena voluntad de Yahvé no queda limitada por las estipulaciones de la alianza. Israel apela a las promesas de Yahvé y a los juramentos que hizo a los patriarcas, que no se frustrarán aun cuando Israel no alcance la talla de los patriarcas. Yahvé les aseguró una descendencia eterna y verá la manera de mantener firme esa promesa. No está obligado a castigar y es libre para aflojar las exigencias

que él mismo estableció. Israel apela al nombre de Yahvé y a su honra: si en el furor de su ira consiente que su propio pueblo sea presa de las naciones extranjeras, éstas blasfemarán su nombre diciendo que Yahvé no es capaz de proteger a los suyos. Israel apela a la ternura de Yahvé: va más de acuerdo con el carácter divino el perdonar que el castigar, y él prefiere perdonar. Debe tolerar hasta cierto punto el pecado, ya que los malos instintos hacen que al hombre le resulte imposible vencerlo del todo. El hombre es frágil, mortal y no ha de ser sometido a una prueba demasiado rigurosa. En Oseas encontramos elocuentes llamadas al amor de Yahvé: Israel es su esposa y Yahvé no puede anular por completo el amor hacia su amada cuando ésta es infiel y perversa. Este libro presenta la tensión entre castigo y perdón como un conflicto emocional en Yahvé; aun cuando Yahvé castigue a Israel, su amor salvífico no queda frustrado por los pecados de su pueblo (Os. 15,4).

No todos estos motivos del perdón valen por igual; en algunos casos, los antropomorfismos resultan ingenuos. Pero los motivos ilustran las diversas facetas bajo las que Israel ha conocido a Yahvé, y se unen para formar la trama de un concepto de perdón que expresa la seguridad de Israel en que Yahvé encontrará una manera de vencer al pecado. En última instancia, la idea de perdón lleva a la escatología. Si el perdón de Yahvé ha de ejercerse de acuerdo con su carácter, ha de desembocar en alguna acción que se sitúe más allá de la historia. La última realización del perdón divino habrá de consistir en un acto de reconciliación, que haga ya innecesario el perdón.



## Capítulo VII

# El Dios que perdona, el Dios que libera

---

A propósito del surgimiento del llamado “Occidente Cristiano”, Franz J. Hinkelammert hace una jugosa y penetrante reflexión. Sobre la base de que toda sociedad humana se constituye a partir de mitos que fundan la conciencia social y que formulan el espacio, dentro del cual todas las relaciones sociales —en especial las de dominación— se forman, Hinkelammert analiza el mito fundante de la sociedad judía: el mito de Abraham. Siempre el mito fundante trata de la vida y la muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Reflexionar acerca del mito fundante de la sociedad judía, apunta Hinkelammert, parece necesario y adecuado porque se trata de uno de los antecedentes claves del surgimiento de la sociedad occidental.

En efecto, el mito de Abraham se estructura en torno al binomio dialéctico de vida-muerte, y su forma literaria narra la historia de un asesinato que se lleva a cabo. La dialéctica del mito (que por llamarlo así no significa negar su posible historicidad, porque el mito siempre es una forma de historia) es profunda y queda de manifiesto en la ambigüedad propia de este género literario-cultural.

...por un lado, una decisión de no asesinar, y, por el otro, de asesinar... por un lado, ...una fe (de Abraham) que consiste en la decisión de no matar a su hijo, y por el otro, en la decisión de matarlo... Por un lado, la fe, que no mata, y por el otro, la fe, que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar (1).

Aquí es necesario releer cuidadosamente el texto de la narración en Génesis 22,1-9.

1. Hinkelammert, Franz J. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Ed. DEI, San José, 1989, pág. 15.



Este cuento de Abraham —prosigue Hinkelammert—, es lo contrario de lo que esperamos escuchar. Cumpliendo con Dios, Abraham sale a matar a su hijo. Sin embargo, escucha al Angel de Dios, que le ordena no matarlo. Obedece, y eso lleva a su bendición. Es bendecido porque *no* mató a su hijo, es decir, porque *no* cumplió con lo que era ley de Dios en su tiempo: sacrificarle a Dios el primogénito. Abraham no lo hace y por tanto es bendecido (2).

Tal ley era aceptada de forma general y colectiva por la cultura de la sociedad en la que vivió Abraham, en consecuencia, el hecho en sí mismo a nadie podía sorprender. Lo que sí es un elemento sorprendente es que de pronto aparezca el Angel de Dios, que pide a Abraham no sacrificar a su hijo; en otras palabras, el Angel le pide transgredir la ley de Dios. Esto significa confrontar a Abraham con toda la cultura y toda la sociedad en la cual vive. Si profundizamos el hecho nos damos cuenta que:

Lo que pide el Angel, es hacerse libre y ponerse encima de la ley. Abraham obedece. Por tanto, no obedece a ninguna norma y ninguna ley, sino que al obedecer se hace libre; una libertad, que lo pone a él por encima de la ley. Al ser libre, Abraham es soberano frente a la ley. El juzga sobre la ley, y el Angel le pide reivindicar esta libertad. A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide, es ser libre. Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe. La fe de Abraham, por tanto, esta en *no* haber matado a su hijo (3).

Lo que está en juego es justamente la esencia de la tradición judeo-cristiana: la ley es para el hombre, no el hombre para la ley. Nadie está obligado a someterse a una ley para la muerte, porque la razón fundamental de toda ley es la generación de más vida. Esta afirmación de la libertad por Abraham:

... no es la afirmación de ninguna arbitrariedad frente a la ley. Abraham no es aquél que hace lo que le da la gana. Abraham es libre, no arbitrario. El afirma su libertad, afirmando la vida, la vida de los otros y la suya. Por eso no sacrifica a su hijo sino que lo destina a la vida y, por tanto, a su propia libertad. Si Abraham lo hubiera sacrificado "libremente", no habría sido libre, sino un esclavo de la ley y de la muerte. Por eso, su libertad no es arbitrariedad. Es afirmación de la vida de todos, es derogación de una ley de muerte. Pero tampoco se trata de una simple escapatoria. No se escapa de la ley con algún pretexto para salvar a su hijo: que otros sacrifiquen a su primogénito, yo me invento un pretexto para evitarlo. Si lo hubicra hecho, no sería Abraham, que descubre una nueva libertad, no tendría fe. Abraham, con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino

2. *Ibid.*, pág. 16.

3. *Ibid.*, pág. 17.

que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida (4).

Esta es la conclusión del relato: abundancia de bendiciones y de generación de múltiples formas de vida; es decir, vida prolongada y abundante. Repetidas veces esta bendición será dada a todos quienes aparecen obedeciendo dentro de este ejercicio de libertad. Es decir, al ser libre por la afirmación de la vida frente a la ley de muerte, la vida abundará. La vida trae más vida.

Pero la ley persigue a aquél que se hace libre por la afirmación de la vida, poniéndose por encima de la ley. Abraham teme eso. Por tanto, se trasladada a Bersebá. Cuando Jesús estuvo en esta situación, no había ningún Bersebá para él. Por tanto, la ley lo mató (5).

Hinkelammert, analizando la narración, llega a la conclusión de que hay dos interpolaciones que no sólo cambian, sino que invierten totalmente el sentido original de la fe-libertad-obediencia de Abraham. Estas son:

- 1) ...Pues ahora veo, que temes a Dios, ya que no me negaste a tu hijo, el único que tienes...
- 2) ...y no me has negado a tu hijo, el único que tienes...

Efectivamente, si estas perícopas se insertan en la narración, resulta que la obediencia se hace consistir en la voluntad de matar a Isaac, y no en el hecho de que Abraham se pone por encima de la ley que lo obliga a matar a su hijo. Lógicamente, estas frases no pueden sino representar interpolaciones posteriores que presuponen que ya no se sabía que la ley, que se consideraba ley de Dios en tiempos de Abraham, ordenaba precisamente matar al primogénito. El contenido fundamental de la narración había perdido mucho de su sentido original. Consecuentemente, ahora es contada de una manera tal que Dios aparece pidiendo a Abraham algo totalmente excepcional. Abraham cumple y, por ende, es bendecido. Sintomáticamente, en tradiciones posteriores de tipo occidental este hecho se hace aparecer como el origen y la máxima expresión de la *fe ciega*, de la cual se hace derivar también una cierta interpretación de la *gratuidad* de la fe.

En el caso de la narración abrahámica el resultado es: la afirmación de la muerte como lo que trae la vida. Este es precisamente el lenguaje de la ley, que lleva a la muerte, pero que esconde esto sosteniendo que esta afirmación de la muerte contiene la promesa de la vida. A nadie se oculta que de aquí se origina también una cierta interpretación de la muerte de

4. *Ibid.*, págs. 17-18.

5. *Ibid.*, pág. 18.

Jesucristo y toda una corriente teológica de la pascua, por mucho tiempo vigente en el mundo cristiano y aún ahora no del todo superada. En una cierta cristología, Dios manda a matar a su hijo (Jesús) para ver cumplida la deuda de los hombres. En el caso de Abraham, esto es imposible desde su postura de hombre de fe: él rescata a su hijo para Dios, al no matarlo. Esto significa su conversión a la libertad, y su revelación de un Dios de la vida y no de la muerte.

Hinkelammert advierte que también es posible que no se trate de inserciones posteriores, sino simplemente de un ejercicio constante para leer el texto al revés, de los cuales hay no pocos ejemplos en las Escrituras, muy especialmente en el caso de los escritos de Pablo. Si éste es el caso:

... sabemos quién hizo las inserciones para invertir el texto. Son los sacerdotes del templo, que tienen que afirmar la nueva ley del Sinaí. Matar al hijo, en todo mito humano, es la afirmación de la ley. Al vincular esta ley con la historia de Abraham, tienen que reinterpretarla para que Abraham sirva para afirmar la ley. No sirve, sino en la forma ahora creada. Para cumplir con la ley, estaba dispuesto a matar a su propio hijo. La ley, cualquier ley, dice: todos tenemos que estar dispuestos a eso. Abraham es grande porque tenía la buena voluntad de matar a su hijo. Por tener esta voluntad, Dios lo bendijo. Así habla la ley. Si fuera realmente así, Abraham no habría hecho nada nuevo; todo el mundo de su tiempo lo hacía. Sin embargo, Abraham hizo algo completamente nuevo, que subvertía cualquier ley y que tenía que desaparecer para poder legitimar otra ley, que se funda precisamente en esta novedad de Abraham. Se funda en la fe de Abraham, pero, para legitimarse, tiene que negar esta misma fe. La ley del Sinaí no es posible sin el acto de libertad de Abraham. Pero no se puede legitimar sin invertir el sentido de este acto. Una simple ambigüedad soluciona esta contradicción. La libertad que está en el origen de la ley, debe ser negada para legitimar esta misma ley. Por eso, el acto grandioso de no matar a su hijo es transformado en voluntad de matarlo, que Dios premia con su intervención para salvarlo: la buena voluntad de matarlo es suficiente. La ley, por tanto, obliga al judío a sacrificar a su primogénito simbólicamente en el templo, sustituyendo al hijo por un animal de sacrificio (6).

Siguiendo la lógica de este análisis, Hinkelammert encuentra la confirmación de esta inversión y la identificación de quiénes la hicieron, en el pasaje del Exodo 32, 26-29, que corresponde a un contexto en el cual la clase sacerdotal ha asumido el dominio político de la sociedad constituida por la ley. Y son consagrados porque “en este día mataron a sus propios hijos y hermanos”. Que tal masacre sea realmente histórica, es irrelevante; lo que importa es el presupuesto de que de la disposición de matar, se espera la bendición de Dios. Lógicamente, la historia de Abraham es entendida y transmitida bajo el sentido de que éste recibe la bendición por la disposición de matar a su hijo Isaac.

6. *Ibid.*, págs. 19-20.

Pero eso no es todo. La relectura asegura la ambigüedad del texto. Se lo puede leer en sentido sacerdotal y del poder, o en sentido auténtico y de liberación. Eso da origen en Israel a una dialéctica, que nunca ha desaparecido de su historia hasta hoy. En el tiempo que describe la Biblia, se presenta como la dialéctica del sacerdote opuesto al profeta, de templo y opresión, por un lado, de justicia y liberación, por el otro.

Se trata efectivamente de una dialéctica, no de una razón unilateral. La fe de Abraham, con su libertad que rechaza matar a su hijo en cumplimiento de la ley, presenta ya una esperanza más allá de cualquier factibilidad humana. No puede ser institucionalizada. Por eso aparece el poder sacerdotal que la invierte para poder legitimarse. El problema del poder sigue hoy siendo este mismo. Para institucionalizar esta esperanza de libertad, hay que invertirla y volver a reinvertirla. El sacerdote no es necesariamente el lado malo. El poder hay que ejercerlo, y su legitimación en todo el mundo y en todos los tiempos es la disposición de matar, incluso al propio hijo. Pero también hay que asegurar la libertad, que es *no* matar al hijo, frente a este poder. Abraham es el primer predicador de la anarquía como orden sin leyes. Y nunca más ha desaparecido esta gran esperanza de la vida humana y nunca desaparecerá. Es el verdadero móvil de la libertad (7).

Esta dialéctica está sujeta, hasta hoy, a la complejidad, contradicciones, avances y retrocesos de la historia humana. Y sus derivaciones al fenómeno concreto de las leyes del mercado total —del modelo de la nueva democracia, concretadas en el hecho de la deuda externa—, las iremos explicitando, además de los elementos que ya hemos explicitado.

Correlativa a la idea de perdón aparece la noción central de “salvación” o “liberación”. El término hebreo que nosotros traducimos por “salvación”, aparece frecuentemente en contextos en que alude a una liberación en virtud de recursos militares; en estos contextos, el término puede traducirse por “victoria”. Así utilizado, “salvación” es un término paralelo de “acciones justas” o “juicios” de Yahvé en favor de Israel. Salvación significa también liberación de toda amenaza contra la vida o la integridad de la persona. En el mundo antiguo, el rey era siempre un rey salvador, del que su pueblo esperaba que lo liberase de los enemigos externos mediante la guerra, o de la injusticia dentro de la comunidad mediante sus juicios y la administración del derecho.

Yahvé es celebrado como rey salvador, especialmente en Sal. 47; 93; 96-99. Estos son llamados frecuentemente “salmos de entronización” en la investigación moderna, debido a la hipótesis de que se usaban en una festividad cultural en que se celebraba la entronización de Yahvé como rey (Salmos, 33:6,9,63). En estos salmos se aclama a Yahvé como creador y señor de la naturaleza: sus acciones salvíficas se realizan a escala cósmica. Su salvación se manifiesta a todo el mundo. La asociación del regio poder salvífico de Yahvé con la creación y con la revelación de su poder en la naturaleza, destaca también en Is. 40-55.

7. *Ibid.*, pág. 21.



La primera acción salvífica de Yahvé en la historia de Israel, ejemplar a cuya semejanza se realizarán después otras acciones salvíficas, es la liberación de Israel del cautiverio en Egipto. Esta acción salvífica es un acto de creación, pues Israel pasa a ser un pueblo —el pueblo de Yahvé— en virtud de la liberación. Es la base de las exigencias que Yahvé plantea en la alianza; es también la acción salvífica a que apela con más frecuencia Israel cuando tiene que pedir la liberación frente a las amenazas dirigidas contra su bienestar nacional.

Toda la historia de Israel será en adelante pura narración de las acciones salvíficas de Yahvé: la peregrinación de Israel; las victorias con que el pueblo se adueña del país de Canaán; la liberación de manos de los cananeos gracias a la intervención de los jueces; la acción salvadora en que culmina el período primitivo: la instauración de la monarquía y la liberación del poder filisteo. Con la narración de estas acciones salvíficas se va entremezclando la enumeración de las infidelidades de Israel, que suscitan la ira de Yahvé, aunque no logran alterar la voluntad que él tiene de salvar a Israel. Los historiadores de Israel saben que los golpes de la ira de Yahvé son también acciones salvíficas, pues enseñan al pueblo que la rebeldía contra su Dios puede ponerle en una situación tal, que la salvación sólo sea ya posible mediante un juicio terrible que reduzca la nación a un mero resto.

En el Nuevo Testamento, y específicamente en los sinópticos, esta tradición se prolonga. Cuando se dice: “a los pobres es anunciado el Evangelio” (Mt. 11,6; Lc. 7,18-23), es claro que esto se conecta con la tradición del “año de gracia” o del “jubileo”, no solamente por el giro gramatical, ya que se emplea casi el mismo que se usa en el Antiguo Testamento para anunciar esa buena noticia, sino por el significado explícito que se le da: el perdón de las deudas, la devolución de las tierras, la liberación de los esclavos. Lo mismo hay que pensar del comunismo de bienes preconizado en las bienaventuranzas (Mt. 5,1-12; Lc. 6,20-23), cuando se postula la posesión común de la tierra por todos los pobres, por cuanto si bien se anuncia como esperanza futura, su dinamismo histórico empuja a sus anticipaciones concretas, dialéctica permanente de la utopía cristiana.

Sin embargo, el texto central que condensa la teología sinóptica sobre la deuda es sin duda el Padre Nuestro (Mt. 6,12; Lc. 11,4). Lo primero que hay que decir es que aún teniendo en cuenta la pequeña variante en la versión de Lucas, ambos textos tienen conexión con las tradiciones mencionadas acerca del perdón de las deudas, dentro de una lógica muy clara: perdona (Dios) nuestras deudas, como nosotros perdonamos a los otros que tienen deudas con nosotros; haz con nosotros justicia, perdonando las deudas que tenemos contigo, así como nosotros hacemos justicia con aquellos que tienen deudas con nosotros, cuando se las perdonamos; libéranos Dios, perdonando las deudas que tenemos contigo, como nosotros hacemos libres a los que tienen deudas con nosotros, cuando se las perdonamos.

En esta teología, pecado-deuda se identifican. La deuda que el hombre tiene con Dios, son precisamente sus pecados; pero a la vez, él man-

tendrá una relación de pecado en la medida en que mantenga como deudores a otros hombres. Por consiguiente, el hombre no puede pagar su deuda con Dios, ni Dios puede cobrarla; en consecuencia, para que el hombre no tenga deudas con Dios, tiene que perdonar las deudas que otros hombres tienen con él. En otras palabras, Dios perdona las deudas si el hombre, a su vez, perdona las deudas que otros tienen con él. Dios no cobra la deuda, no obstante pide satisfacción por ella y ésta consciente de que el hombre perdona las deudas. El hombre tiene que dar libertad para que Dios se la dé también. Si el hombre hace al otro dependiente de sí, éste pierde su libertad frente a Dios.

Por eso, no puede haber sacrificios. Los sacrificios pagan a Dios algo que el hombre debe. Pero el Dios de Jesús no cobra ninguna deuda, sino que libera. Pero solamente puede liberar, si el hombre deja libres a los demás. Por eso, al perdonar las deudas que otros tienen con él, el hombre deja de tener una deuda con Dios, porque Dios perdona la deuda.

Dios es un Dios de la libertad, no de la ley. La libertad se pierde cuando se cobra alguna deuda. No solamente el deudor pierde la libertad cuando se le cobra una deuda impagable; también el acreedor la pierde. Dios mismo pierde su libertad cuando el hombre está en deuda con él. Por eso, ni el hombre, ni Dios, cobran una deuda. Para ser libres, las perdonan. Por eso, en esta teología, la reconciliación del hombre con Dios es, a la vez, una reconciliación de Dios consigo mismo. Dios recupera la libertad perdida, cuando el hombre vuelve a ser libre. Libertad y cobro de deudas, libertad y ley, libertad y dinero, libertad y Mammon, se contradicen. Este es el mensaje liberador de Jesús. Cristiano es perdonar las deudas. Cristiano es ser libre. Y Dios es un cristiano (8).

De esta manera cobra una de sus dimensiones más profundamente bíblicas y actuales del concepto de "liberación", al mismo tiempo que se reformula en distintas vertientes la noción de "pecado" a partir de la misma concepción teológica de la tradición cristiana. No obstante, esta teología, aunque por un tiempo fue mayoritariamente aceptada, siempre resultó potencialmente agresiva, por los intereses creados en favor o en contra de los cuales el mundo de los actores religiosos tenía que definirse. Como lo señala Hinkelammert:

Este es un mensaje sumamente molesto, y toda tradición cristiana lo ha sentido así. Es a la vez el origen y el más allá de todas las utopías modernas, desde la liberal hasta la anarquista. Relativiza cualquier orden institucional, porque cualquier orden institucional se basa en el cobro de la deuda y en la exigencia del cumplimiento. El cobro de la deuda es injusto; justo es, perdonar la deuda.

El original se refiere sin ninguna duda a deudas. Sin embargo, desde la crisis de la deuda externa del Tercer Mundo, que ya empieza en los años

8. Hinkelammert, J. Franz: "Enfoque teológico de la deuda externa", en: *Pasos* (San José, DEI), No. 17 (mayo-junio, 1988), pág. 12.

sesenta, se ha cambiado la letra. En casi todos los países de habla hispana o portuguesa se reza ahora: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". En los textos bíblicos sigue todavía la traducción correcta, pero se empieza a cambiar allí también. Las traducciones de las Sociedades Bíblicas ya cambiaron en prácticamente todos los idiomas. Del *sola scriptura* se ha pasado a la falsificación de las escrituras, para imponerles el contenido deseado.

De estas escrituras falsificadas según los intereses de nuestras burguesías, se reclama el *sola scriptura*. El *sola scriptura* se ha cambiado en un jamás la escritura, en un solamente lo que nos antoja. Fabricamos nuestra escritura, para dirigirnos posteriormente por ella. Además, es mucho más barato cambiar la traducción de un texto, que perdonar las deudas. Estos buenos cristianos saben ser racionales y calculan bien. Hacen lo que los economistas neoclásicos llaman "asignación óptima de los recursos".

Se explica así, por qué el cristianismo abandona esta teología de la deuda precisamente en el momento, en el cual sube al poder o aspira al poder. No se puede ejercer el poder con esta teología de la deuda. Ella es la negación del poder, tanto de Dios como de los hombres. Ejercer el poder es cobrar la deuda. Por eso, Jesús no podía aspirar al poder ni tampoco ejercerlo. Es hombre sin pecado, y un hombre así debe ser asesinado (9).

No pocos pudieran pensar que al hablar de una "perspectiva teológica de la deuda" sólo se toca un tema colateral, casi accidental, que pudiera ser reducido a un corolario. Pero no es así, porque a partir de que los cristianos pueden descubrir la manera de aspirar al poder y ejercerlo, la teología cambia de signo. No se trata de inventar una teología de la deuda, no; simplemente hay que reflexionar sobre el hecho de que la teología cristiana es, de hecho, una teología de la deuda.

Antes, es importante hacer una somera alusión a la teología paulina al respecto. Según la *teología paulina*, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son la realización en el tiempo del eterno plan divino de redención. El amor eterno de Dios llega a existencia temporal en Cristo (Ef. 1,1-12). Únicamente llega a la salvación y a la santidad, a la gracia y a la paz, aquel a quien Dios llama para ello; sólo el llamado y el escogido pueden participar de estos bienes (Rom. 1,6). Del poder de Dios viene únicamente la salvación (1,16). La justificación viene de Dios y se logra en la fe (1,17). La justificación es una gracia; el pecado no puede ser superado por poder humano alguno (3,20). Todos los hombres están en la misma situación y, en fin, están bajo su poder. La salud no viene de la filosofía de los griegos, ni del derecho romano, ni de la piedad de los judíos, sino solamente de la benevolencia de Dios. El, y no otro, hizo el milagro de la redención, nadie más puede gloriarse de ello (3,21-31). Sólo por la fe en aquel que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, a Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, puede ser disuelta la



dominación de la muerte y del dominio (Rom. 4,24). Dios, y únicamente El, arrancó al mundo de las tinieblas; sólo El puede alumbrar la luz en ellas. Sólo por misericordia venció al odio humano y prendió el amor allí donde se odiaba:

Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extrañados, esclavos de toda suerte de concupiscencia y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho sino por su misericordia, nos salvó mediante el bautismo de la regeneración y renovación del Espíritu Santo (Tit. 3,3-5).

Incesantes nacen en el alma del apóstol, llena del Espíritu Santo, las palabras sobre el amor y la gracia redentores, cuando piensa y compara lo que antes fue, y es ahora:

Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes: entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y sus depravados deseos siendo por nuestra conducta hijos de ira, como los demás, pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo —pues gratuitamente habéis sido salvos—, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues gratuitamente habéis sido salvos por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe; que hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos (Ef. 2,1-10).

En Cristo, en sus dolores de muerte, se reveló la voluntad gratuita de Dios, al regalarnos la salvación (Hch. 2,9; 4,16). En Cristo Dios *no cobró*, sino que *perdonó* la deuda.

Sin embargo, si hablamos de que esta teología ocupó la conciencia cristiano-teológica de manera mayoritaria en los primeros siglos, es porque ya desde el principio se empezaron a vislumbrar las fisuras (Tertuliano). Pero llega el momento en que se consolida y se expresa de manera explícita y coherente. Su expresión central la encontramos expresada en la famosa obra de San Anselmo *Cur Deus Homo*. El problema central que se plantea en esta teología es el hecho de que la reflexión teológica de la deuda deja de ser un problema de teología moral, para transformarse en teología sin más. Esta dimensión queda evidenciada en el contexto de la polémica medieval estrictamente teológica, en la que intervino San Anselmo, y que justamente da origen a su famoso tratado ya mencionado (*Por qué Dios se hizo hombre*).



Desde San Anselmo, la teología de la Edad Media se planteó el problema de si no será inherente a la encarnación cierta necesidad intrínseca. Se decía: en el supuesto de que Dios exija una satisfacción completa del pecado, era necesaria la encarnación. La gravedad de la ofensa, del pecado, se mide por la dignidad del ofendido; por tanto, el pecado es una ofensa infinita. La satisfacción completa de tal ofensa deberá ser, pues, infinita; y ninguna criatura puede dar una satisfacción completa del pecado, sino el mismo Dios encarnado.

A esta concepción hizo Duns Escoto la objeción casi irrefutable de que el pecado no es infinito según su esencia, sino sólo en razón de su fin; es una ofensa finita. El hombre finito no puede hacer nada infinito. Si el pecado es, pues, finito por su esencia, es posible compensar su no-valor (*unwert*) por un bien finito. Dios podría haber elevado a cualquier criatura al orden sobrenatural, y la criatura así elevada hubiera podido hacer obras de amor suficientes para reparar el pecado. Estas obras serían, como el pecado, finitas por su esencia, pero infinitas por su fin. Según esta explicación, la encarnación solamente fue necesaria cuando Dios quiso expresar su amor redentor de manera sobreabundante: eso ocurrió en Cristo.

Otro reparo puede hacerse a la teoría de San Anselmo, y es que, en el fondo, se basa en una concepción del pecado como perturbación del *orden jurídico*. De ser necesario restablecer el orden y hacer una reparación adecuada, ella sólo podría ser obra de Dios encarnado. No obstante, los Padres de la Iglesia siempre creyeron que el efecto del pecado fue, ante todo, una perturbación del *orden ontológico*: lo que se hace evidente en el hecho de la muerte. La redención significa, en consecuencia, más que el desagravio formal a la ofendida majestad de Dios, una liberación del dominio de la muerte. Dios mismo, por su amor infinito, hizo esa liberación. Puede decirse que el pecado perturba tanto el orden ontológico como el jurídico, ya que transforma el orden real establecido por Dios y reflejo de su Ser: orden, que es, por ende, justo y legal.

Según Pablo, el hombre no es justificado sino por la fe en Jesucristo, no por las obras de la ley (Gál. 2,16; Rom. 3,28). El alcance de este principio es doble. Por una parte, Pablo denuncia la inutilidad de las prácticas culturales propias del judaísmo: circuncisión (Gál. 6,16) y observancias (4,10); la ley así entendida se reduce a las insituciones de la antigua alianza. Por otra parte, Pablo se enfrenta con una falsa representación de la economía de la salvación, según la cual el hombre merecía su propia justificación por su observancia de la ley divina, siendo así que en realidad es justificado gratuitamente por el sacrificio de Cristo (Rom. 3,21-26; 4,4s); aquí se trata incluso de los mandamientos de orden moral.

Una vez sentado esto, cabe preguntar cuál fue la razón de esta ley en el designio de la salvación. No cabe duda, en efecto, que viene de Dios; aunque dada a los hombres por intermedio de los ángeles, lo cual es ya una señal de su inferioridad (Gál. 3,19); es santa y espiritual (Rom. 7,12.14); es uno de los privilegios de Israel (9,4). Pero por sí misma es impotente para salvar al hombre carnal, vendido al poder del pecado (7,14). Incluso

si se la considera bajo su aspecto moral, no hace sino dar conocimiento del bien, aunque no la fuerza para cumplirlo (7,16ss): da el conocimiento del pecado (3,20; 7,7; 1 Tim. 1,8), no el poder de sustraerse a él; los judíos que la poseen y buscan su justicia (Rom. 9,31) son pecadores al igual que los paganos (2,17-24; 3,1-20). En lugar de librar a los hombres del mal, se puede decir que los sume en él; los condena a una maldición, de la que únicamente Cristo puede apartarlos tomándola sobre sí (Gál. 3,10-14). La ley, pedagogo y tutor del pueblo de Dios en estado de infancia (3,23s; 4,1ss), le hacía desear una justicia imposible, para hacerle comprender mejor su necesidad absoluta del único salvador.

Una vez que ha venido este salvador, el pueblo de Dios no está ya sometido al pedagogo (Gál. 3,25). Cristo, liberando al hombre del pecado (Rom. 6,1-19), lo libera también de la tutela de la ley (7,1-6). Quita la contradicción interior que hacía a la conciencia humana prisionera del mal (7,14-25); así pone fin al régimen provisional: es el término de la ley (10,4), pues hace que los creyentes tengan acceso a la justicia de la fe (10,4-13). ¿Qué decir? ¿Qué ahora ya no hay regla de conducta concreta para los que creen en Cristo? Nada de eso. Si es verdad que han caducado las reglas jurídicas y culturales relativas a las instituciones de Israel, subsiste el ideal moral de los mandamientos, resumido en el precepto del amor que es la consumación y la plenitud de la ley (13,8ss). Sin embargo, este mismo ideal se destaca de la antigua economía. Es transfigurado por la presencia de Cristo que lo realizó en su vida. Hecho "ley de Cristo" (Gál. 6,2; cf. 1 Cor. 9,21), no es ya exterior al hombre: el Espíritu de Dios lo graba en nuestros corazones cuando derrama en ellos la caridad (Rom. 5,5; cf. 8,14ss). Su puesta en práctica es el fruto normal del Espíritu (Gál. 5,16-23). San Pablo se sitúa en esta perspectiva cuando traza un cuadro del ideal moral que se impone al cristiano. Entonces puede enumerar reglas de conducta tanto más exigentes, cuanto que tienen por fin la santidad cristiana (1 Tes. 4,3); puede incluso entrar en la casuística, buscando luz en las palabras de Jesús (1 Cor. 7,10). Esta ley nueva no es como la antigua. Realiza la promesa de una alianza inscrita en los corazones (2 Cor. 3,3).

Es importante notar que la crítica de Pablo a la ley no entra en la perspectiva patrística. La ley, según Pablo es, sin duda, no solamente la ley mosaica, sino cualquier legalidad normativa. Por lo tanto, lo son también el derecho romano y cualquier otro derecho. De acuerdo con Pablo, mediante la ley el demonio mantiene al hombre en su poder, por más que la ley sea una ley de Dios. Estando el hombre bajo el poder del demonio y del pecado, la ley que Dios da no libera, sino que se transforma en un instrumento del poder demoníaco. Aunque Pablo no hable especialmente de la deuda y su pago, es evidente que el pago de la deuda es una consecuencia de la ley. Por consiguiente, la ley impone obligaciones que el demonio ejerce como su poder. Si la ley es el poder del pecado y del demonio, también lo es, el pago de la deuda, porque ésta es la otra cara de la ley.

Sin embargo, según el mismo Pablo, los hombres ya no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom. 6,15). Por sorprendente, o trivial, que

pueda parecer esta afirmación de Pablo, no conviene minimizarla, so pena de desnaturalizar el Evangelio de salvación anunciado por el Apóstol. Puesto que hemos muerto en forma mística con Cristo, estamos ya desligados de la ley (Rom. 7,16), y no podemos buscar el principio de nuestra salvación en el cumplimiento de una ley exterior (Gál. 3,2.13; 4,3ss). Estamos bajo un régimen nuevo, al que Pablo, es cierto, da a veces el nombre de “ley”, pero “es la ley del Espíritu que da la vida” (Rom. 8,2), una ley que el mismo Espíritu Santo cumple en nosotros; ahora bien, “donde está el Espíritu Santo, allí está la libertad” (2 Cor. 3,17; cf. Gál. 5,16.22ss).

Conforme a esta teología, este es uno de los elementos esenciales de la libertad conquistada por Cristo. El es, en efecto, quien instaura el régimen de la libertad plena y definitiva para todos, judíos y paganos, los que se adhieren a él en la fe y en el amor.

Pablo y Juan son los principales heraldos de la libertad cristiana. El primero la proclama sobre todo en la Epístola a los Gálatas: “Para que fuéramos libres nos liberó Cristo... Hermanos, habéis sido llamados a la libertad” (Gál. 5,1.13; cf. 4,26.31; 1 Cor. 7,22; 2 Cor. 3,17). Juan, por su parte, insiste en el principio de la verdadera libertad, la fe que acoge la palabra de Jesús: “La verdad os hará libres... si el Hijo os libera, seréis verdaderamente libres” (Jn. 8,32.36).

La libertad cristiana tiene esenciales dimensiones y eficacia en el terreno histórico-social, de lo cual da un testimonio espléndido la Epístola a Filemón, aunque también tiene dimensiones que lo trascienden. Accesible tanto a los esclavos como a los hombres libres, no presupone un cambio de condición (1 Cor. 7,21). En el mundo grecorromano, en el que la libertad civil constituía el fundamento mismo de la dignidad, este hecho sonaba a paradoja, si bien así se manifestaba el valor mucho más radical de la emancipación ofrecida por Cristo. Esta emancipación no se confunde tampoco con el ideal de los sabios, los estoicos y otros, quienes mediante la reflexión y el esfuerzo moral trataban de adquirir el perfecto dominio de sí mismos y de establecerse en una inviolable tranquilidad interior. La liberación del cristiano, lejos de ser fruto de una doctrina abstracta e intemporal, resulta de un acontecimiento histórico, la muerte victoriosa de Jesús, y de un contacto personal, la adhesión a Cristo. Su eficacia se traduce en un terreno triple: respecto al pecado, a la muerte y a la ley.

El pecado es el verdadero déspota, de cuyo yugo nos arranca Jesucristo. En Rom. 1-3 describe Pablo el rigor de la tiranía universal que ejercía el pecado en el mundo; no obstante, lo hace para poner tanto más de relieve la sobreabundancia de la gracia (Rom. 5,15.20; 8,2). El bautismo, asociándonos al misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo, puso fin a nuestra servidumbre (Rom. 6,6). Con esta liberación se realiza lo esencial de la espera del Antiguo Testamento, tal como la comprendía la élite de Israel (cf. Lc. 1,68-75). Citando a Is. 59,20, según los LXX, Pablo destaca bien el carácter pleno de esta liberación: “De Sión vendrá el libertador, que quitará las impiedades de en medio de Jacob” (Rom. 11,26). Y



en otro lugar, el Apóstol revela a los paganos el “misterio” de su pleno acceso a los privilegios del pueblo elegido; las maravillas de la primera liberación se han renovado para todos nosotros:

Dios nos ha sustraído al imperio de las tinieblas y nos ha transferido al reino de su Hijo muy amado, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados (Col. 1,13s).

La muerte, compañera del pecado (Gén. 2,17; Sab. 2,23s; Rom. 5,12), es también vencida; ha perdido su veneno (1 Cor. 15,56). Los cristianos no están ya esclavizados por su temor (Heb. 2,14s). Desde luego, la liberación en este punto no será perfecta sino en la resurrección gloriosa (1 Cor. 15,26.54s), y nosotros estamos todavía “en espera de la redención de nuestro cuerpo” (Rom. 8,23). Pero ya en cierto modo se han inaugurado los tiempos nuevos y nosotros “hemos pasado de la muerte a la vida” (1 Jn. 2,14; Jn. 5,24), en la medida en que vivimos en la fe y en el amor.

En el ejercicio de la libertad el cristiano liberado se ve lleno de una confianza intrépida, de un orgullo, al que el Nuevo Testamento llama *parresia*. Esta palabra típicamente griega (literalmente: libertad para decir todo), designa sin duda una actitud característica del cristiano, y todavía más del apóstol: delante de Dios, un comportamiento de hijo (cf. Ef. 3,12; Heb. 3,6; 1 Jn. 2,28; 3,21), por cuanto en el bautismo se recibe un “espíritu de hijo adoptivo” y no un “espíritu de esclavo” (Rom. 8,14-17); por otra parte, ante los hombres una seguridad para anunciar el mensaje (Act. 2,29; 4,13; etc.).

En esta concepción teológica, el primado lo tiene el amor. “Todo está permitido, pero no todo edifica”, precisa todavía Pablo (1 Cor. 10,23); es preciso renunciar a algunos de nuestros derechos si lo exige el bien de un hermano (1 Cor. 8-10; Rom. 14). Esto no es, propiamente hablando, un límite impuesto a la libertad, sino una manera más plena de ejercerla. Los cristianos, emancipados de su antigua esclavitud para el servicio de Dios (Rom. 6), se pondrán “por la caridad al servicio unos de otros” (Gál. 5,13), como les inclina a ello el Espíritu Santo (Gál. 5,16-26). Pablo, haciéndose “servidor”, y en cierto sentido esclavo de sus hermanos (cf. 1 Cor. 9,19), no cesaba de ser libre, si bien era imitador de Cristo (cf. 1 Cor. 11,1), el Hijo que se hizo servidor.

Sin embargo, toda esta teología bíblica es invertida a partir de San Anselmo, y todavía hoy sigue siendo la mayoritariamente vigente. Según San Anselmo, lo justo no es perdonar la deuda sino cobrarla. La deuda hay que cobrarla, y lo justo es pagarla.

Ahora, definitivamente, el cristiano puede aspirar al poder y ejercerlo. Así, vuelve el sacrificio, que paga a Dios las deudas.

La teología que resulta, es la dominante hasta ahora y, aunque nuevamente invertida sigue siendo una teología de la deuda. Teología cristiana es teología de la deuda, no hace falta inventar una teología de la deuda



aparte. Para tener una teología de la deuda, hay que tomar conciencia de lo que es la teología cristiana, nada más.

En la teología de San Anselmo (10), se formula una teología de la deuda que es contraria a la teología de la deuda del mensaje cristiano (original), y más bien parece ser su inversión.

El propio pecado es considerado como la constitución de una deuda del hombre con Dios, la que éste tiene que pagar. La relación deudor-acreedor se transforma en el corazón mismo de la relación del hombre como Dios y el hombre aparece como un deudor frente a Dios y Dios como un acreedor frente al hombre. Dios, al condenar al hombre, lo hace en nombre del cobro de una deuda, y el hombre, al lograr la gracia de Dios, lo hace en nombre del pago de una deuda. Esta interpretación de la relación Dios-hombre no tiene, de ninguna manera, el carácter de una simple analogía, sino que aparece como una condición original, en relación a la cual la deuda terrestre entre hombres parece tener el carácter de una analogía. Originalmente, la deuda es una deuda del hombre con Dios, y por analogía existe la deuda de un hombre con otro, la que es símbolo de esta deuda del hombre con Dios. En el contexto de esta teología, la reflexión teológica de la deuda deja de ser un problema de teología moral, para transformarse en teología sin más.

Hay un Dios con el cual el hombre, por su pecado, tiene una deuda, y ésta Dios la cobra. El hombre tiene que pagarla, y sin pagarla no puede tener ninguna reconciliación con él. Si el hombre no la paga, ésta condenado para toda la eternidad. Dios, aunque sea misericordioso, no la puede perdonar sin pago previo (11).

No obstante, en América Latina se reitera una y otra vez con mayor lucidez que la deuda es impagable. Anselmo es el primero que la discute explícitamente; insiste en que la deuda es impagable. Con esto evidentemente se enfrenta al principio fundante de toda la ética de la escolástica de su tiempo. Este principio dice: lo que no se puede, tampoco se debe. Tal sería el caso de la deuda; principio que en la actualidad se acepta comúnmente en América Latina. Anselmo, en cambio, insiste en que la deuda ciertamente es impagable, si bien el hecho de que lo sea, es culpa del deudor. En consecuencia, aunque el pago sea imposible, el hombre sigue debiendo.

Pero, ¿cómo se paga una deuda que es impagable?, se pregunta Franz J. Hinkelammert, y prosigue:

Si es impagable, no se puede pagar. Por lo tanto, ¿por qué insistir en la culpabilidad por la imposibilidad de pagarla? La respuesta de Anselmo aquí es como la del FMI: hay que pagarla con sangre, y esta sangre es redentora. Es sangre de Jesús, que la paga. A la imposibilidad culpable del pago corresponde el pago con sangre. Y cuando se trata de una deuda impagable con Dios, solamente la sangre de Dios puede pagar la deuda

10. (Cfr. *Cur Deus Homo*, Caps. XI, XII, XIII, XIV, XX, XXI, XXIII, XIV, del libro I, en *Obras completas* de San Anselmo. BAC, Madrid.

11. Hinkelammert, Franz: "Enfoque teológico...", *op. cit.*, pág. 12.

impagable. Tiene que tener lugar un sacrificio equivalente al no-pago, para que la justicia sea respetada. La propia justicia reclama el sacrificio, la norma se impone, sacrificando sangre. Esta sangre es redentora (12).

Efectivamente, cuando Anselmo enfrenta el problema del sentido salvífico de la muerte de Jesús, elabora la llamada “teoría de la satisfacción vicaria”.

En el trasfondo de categorías tomadas del derecho germano, como ofensa, satisfacción, dignidad del ofendido, dignidad del que ofende, etc., afirma Anselmo que la dignidad ofendida del padre sólo puede ser aplacada por la satisfacción de alguien que pueda reparar dignamente, es decir, que pueda salvar la distancia infinita entre Dios y la creatura. Este no es otro que el Hijo de Dios hecho Hombre. Por la cruz del Hijo, el Padre es reparado y perdona los pecados de los hombres.

Lo positivo de esta interpretación es ciertamente que en el amor del Hijo está la máxima glorificación del Padre, pero para nuestro propósito lo importante es notar que esa explicación aparece en un contexto en el que se dan por conocidas e incuestionadas las últimas realidades del hombre: quién es Dios, qué es el pecado, qué es la salvación. En concreto, se presupone que a Dios no le puede afectar el mal, ello como herencia intelectual de la concepción griega, no bíblica, de la apatía de Dios. Se presupone que la salvación consiste en el perdón de los pecados, sin mencionar la más amplia concepción bíblica de salvación como reino de Dios, como salvación integral; se considera a la muerte de Jesús como aislada de su vida, como si el Padre hubiese elegido arbitrariamente la cruz de Jesús para ser reparado, ignorando la relación intrínseca que existe entre anuncio de la liberación, denuncia de la opresión y muerte histórica. Esta teoría, como tantas obras, “sabe demasiado” para comprender lo típico e irrepetible de la cruz histórica de Jesús. En este sentido, y por ser la explicación más comúnmente usada en la teología y en la pastoral tradicional, puede servir de ejemplo de cómo pasar por alto lo más profundo de la cruz.

La mayor debilidad de esta teoría es que es ahistórica. El nexo entre muerte de Jesús y salvación es visto desde fuera, desde el designio de Dios mediado especulativamente por la categoría de “dignidad ofendida”, pero no desde dentro, desde el poder del pecado histórico que da muerte al Hijo, no ideal, sino realmente. La muerte de Jesús aparece aquí claramente encuadrada en un esquema teológico previo, sin cuestionarse si es precisamente esa muerte la que debe romper con todo esquema teológico tradicional. Se pretende explicar la cruz desde esquemas universales, y de ese modo desaparece su peculiaridad irrepetible. Se pretende llegar al conocimiento de la cruz desde una concepción de Dios, y no a la inversa, llegar a Dios desde la cruz de Jesús.

Franz J. Hinkelammert resume así, conclusivamente, la teología de San Anselmo:

12. *Ibid.*, pág. 13.

Dios cobra una deuda impagable al hombre, porque el hombre es culpable del hecho de que la deuda es impagable... Si no hay medio para pagar, hay que pagarla con sangre. Si no hay una sangre adecuada, la sangre del hombre tiene que correr eternamente, en esta vida y en la vida *post mortem* del infierno. Tratándose de una deuda con Dios, ninguna sangre humana la puede pagar definitivamente. Sin embargo, tratándose de una deuda del hombre con Dios, la tiene que pagar sangre humana. Anselmo soluciona esta contradicción, por la referencia a Jesús como hombre y Dios. Su sangre puede pagar la deuda, porque es a la vez sangre humana y sangre divina. Al ser sacrificado él, la justicia de Dios queda satisfecha y el hombre puede salir de la impagabilidad de su deuda (13).

Si se leen atentamente los capítulos citados de Anselmo en su obra central *Cur Deus Homo*, su lógica es clara. Y la importancia de esta insistencia no es únicamente el descubrimiento de su teología aún dominante, sino por qué en ella se da no sólo una ruptura sino una real y objetiva inversión respecto de la teología bíblica.

Para Anselmo, la justicia consiste en pagar lo que se debe. Según la tradición cristiana original, la justicia consiste en perdonar las deudas. Para San Anselmo, en nombre de la ley y el orden se excluye el perdón de la deuda sin pago (14). En el capítulo XXIII San Anselmo explicita que la deuda es radicalmente impagable, sin embargo, sin pago no hay perdón; esto es lo que él llama "justicia estricta", y si ésta no se cumple, no hay perdón. Injusticia es no pagar lo que se debe. Justicia es pagar lo que se debe, es decir, pagar todas las deudas. Por lo tanto, Anselmo se pregunta:

Si puede y no paga, es realmente injusto; pero si no puede, ¿cómo es injusto? (I. 817).

Ese es el problema de la moral medieval: *lo que no se puede, no se debe*. Nuevamente Anselmo invierte la relación:

Si no existe en él ninguna causa de impotencia, en cierto modo se le puede excusar; pero en él la impotencia es culpable, y como no dismuye el pecado, tampoco excusa al que no paga lo debido (15).

Dios es misericordioso, pero en el marco de la ley y el orden. Un cristianismo de los pobres se transforma en un cristianismo de los que tienen. Es un cristianismo del hombre en el poder. La ley y el orden exigen cumplimiento y, consecuentemente, una ética del cumplimiento. No conocen el perdón, sino la imposición. Frente a ellas, el hombre no es nada. Si se reivindica a sí mismo, es egoísta. La misericordia es la fuerza para poder cumplir, no la superación de la ley de cumplimiento.

San Anselmo expone cómo la muerte de Cristo es un pecado tan grande, que puede pagar todos los pecados. De esta manera, Dios recibe el pago correspondiente de la deuda de la muerte de Cristo, pues él es un

13. *Idem*.

14. Cfr. Caps. XII y XIII del *Cur Deus Homo*.

15. "Enfoque teológico...", *op. cit.*, pág. 13.

hombre sin pecado. Cristo paga, por lo que el hombre, si quiere salvarse, tiene que recurrir a este pago hecho por Cristo para solventar su propia deuda. Cristo le concede esta oportunidad: hay que imitarlo, hay que seguirlo. Cristo pagó, y el hombre también tiene que pagar. El perdón de la deuda ya no tiene cabida. Todo se paga en esta vida o en la otra. Las deudas se pagan, y después de pagarlas, se perdona el pecado de haber caído en la impagabilidad de una deuda. No obstante, esta gracia el hombre tiene que aceptarla; si la rechaza, pierde con justicia todo.

Esta teología de San Anselmo constituye efectivamente un rompimiento con la tradición del pensamiento teológico de entonces. Ello se debe a la concepción del pecado como *constituens* de una deuda del hombre con Dios, que es necesario pagar, pero que el hombre no puede hacerlo.

Anteriormente era inconcebible la idea de que Dios sea un acreedor que cobra una deuda impagable... Pero más dominante es la consideración de que por su muerte Jesús paga un rescate al demonio. El demonio cobra un rescate, sin el cual no deja libre al hombre, y Jesús lo paga (16).

Esta constatación es importante porque tanto en Pablo como en la patrística de los primeros siglos, quien no perdona la deuda y sí la cobra, es el demonio. Pablo lo menciona de diferentes maneras, como lo hemos señalado antes.

Hay entonces un juego de inversiones entre la visión patrística y la visión de Anselmo. En la patrística el pago lo recibe el demonio, en Anselmo lo recibe Dios. En la patrística el hombre está amarrado con una deuda al demonio, en Anselmo con una deuda con Dios... Dios y demonio cambian de lugar; se invierten. Dios ejerce el poder en Anselmo y el demonio compite por este poder de Dios. El pecado del hombre es haberle quitado el poder legítimo a Dios. En la patrística, en cambio, el hombre está bajo el poder del demonio y Dios no exige este poder, sino la liberación del hombre, para que no esté bajo ningún poder. Dios no es instancia del poder, sino que libera del poder, mientras en Anselmo se transforma en la instancia superior del poder. Dios y demonio cambian de lugar en el mismo momento en que el antiguo nombre de Cristo se transforma en el nombre del diablo. En el cristianismo temprano Cristo llevaba el nombre Lucifer. Definitivamente, a partir del siglo XI, Lucifer se ha transformado en nombre del demonio. Efectivamente, Dios y demonio se invierten. *El que cobra en el primer milenio del cristianismo se llama demonio*. En el segundo se llama Dios. En el primero se habla del cobro de un rescate, que sería algo ilegítimo, mientras que en el segundo se habla de una deuda, que sería legítima (17).

En la teología de Pablo, aunque no se habla específicamente de la deuda y su pago, es evidente que el pago de ésta es una consecuencia de

16. *Ibid.*, pág. 15.

17. *Ibid.*, págs. 15-16 (énfasis nuestro).



la ley. Luego, la ley se transforma en un instrumento del poder demoníaco, e impone al hombre obligaciones que él, el demonio, ejerce como su poder. Para San Anselmo, en cambio la legalidad se transforma en un atributo esencial de Dios, mientras el demonio está en la ilegalidad. Sin embargo, para Pablo,

Dios y su justicia están más allá de la ley, y no en el cumplimiento de normas legales. Por lo tanto, están más allá del pago de la deuda y en el perdón de ella, y no en el cumplimiento del pago, como lo quiere la legalidad de Anselmo (18).

Para Anselmo resulta inconcebible que Dios perdone sin más el pago de la deuda, porque esto significaría una ofensa a su dignidad sin igual, y hasta una imperfección; más aún, una vez pagada la deuda, el hombre debe pedir perdón a Dios de la pena contraída por el pecado.

Queda establecida así, como principal y en primer plano, una relación vertical del hombre con Dios, y pasa a segundo término la relación horizontal de los hombres entre sí. La conclusión, para Franz J. Hinkelammert, es clara.

Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es individuo, que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, en cambio, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Aquí, desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y sustituida por el individuo. Eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria (19).

## 1. Los riesgos de una interpretación a-histórica de la muerte de Cristo

Pero además arriba señalábamos que la gran debilidad, incluso fundamental, de la concepción teológica de San Anselmo acerca de la muerte de Cristo, es su carácter a-histórico.

Sin embargo, para una teología histórica de la liberación este punto es muy importante. En presencia de tanta muerte, bien sea la muerte física y definitiva o la muerte que se experimenta en la injusticia, en la opresión y en el pecado, toda consideración de Dios que ignore ese dato fundamental de la realidad será idealística, si no alienante. En América Latina, la mediación concreta de la muerte de Dios aparece como la muerte del prójimo colectivo, la muerte del indio, del campesino, etc. Cuando se afirma que el oprimido es la mediación de Dios, hay que ir hasta el fondo de esta

18. *Ibid.*, pág. 16.

19. *Idem.*

expresión y analizar en qué consiste esa mediación. Ese análisis deberá ser complejo, pero ahora nos interesa recalcar sólo un punto: ¿no será que el “oprimido” es mediación de Dios porque en él es en quien se expresa “el monstruoso poder de lo negativo”? Considerar a Dios como *poder* sobre lo negativo, como *contradicción*, es verdadero, si bien todavía demasiado abstracto si no se investiga cómo y en qué sentido es Dios poder sobre la muerte, la injusticia y la opresión: si desde fuera o desde dentro de la historia. En este sentido la teología de la liberación supera el pensamiento griego, por cuanto permanentemente se pregunta en qué sentido la muerte y el sufrimiento pueden ser una forma de ser de Dios. Unida a esta dificultad aparece la concepción de perfección en la filosofía griega. Es sabido que el ideal griego de perfección presupone inmutabilidad: lo perfecto es, por lo tanto, lo eterno y lo a-histórico. Por ello, ambas perfecciones le competen por esencia a la divinidad. No obstante, el sufrimiento supone un tipo de mutabilidad y de pasividad y sería, en consecuencia, ajeno a Dios. El pensamiento griego no puede pensar el sufrimiento como forma de ser de Dios, pues implicaría una contradicción.

Sin embargo, esta anotación no significa que se pretenda poner en segundo plano la concepción teológica de Pablo, todo lo contrario. Tal pretensión sería aberrante. Lo que resulta esencial, es trabajar es dentro de una visión conjunta de ambas perspectivas. Justo es reconocer que en la óptica de la teología de la liberación, ésta ha sido una preocupación desde el principio; porque en realidad, el problema que se presenta se ubica en el proceso histórico de la teología.

Efectivamente, la moderna teología bíblica señala cómo los sinópticos acentúan en la narración de la pasión y muerte de Cristo su realismo humano-histórico, mientras que San Pablo se preocupa más de su sentido y dimensión salvífica. La importancia de esta constatación radica precisamente en el hecho de que la teología tradicional de la redención, ha enfatizado una línea de lectura que arranca desde la perspectiva paulina. De esta manera, al prevalecer “el sentido” sobre el “acontecimiento” en sí, los hechos pascuales pasaron a ser considerados más en su dimensión dogmática, sin culpa de Pablo por supuesto, que en su connotación histórica concreta. Lyonnet, entre otros, explica cómo la perspectiva paulina ha marcado decisivamente el ser y quehacer de la teología actual de la redención; principalmente a partir de la Carta a los Romanos que presenta la dimensión teológico-dogmática extraída de la fe, del kerygma y de la conciencia de la comunidad creyente primitiva.

Este rápido tránsito hacia la abstracción de una real historia que fue siendo marcada cada vez más por la teología, con el tiempo, en vez de hacer más inteligibles los hechos pascuales de la vida de Jesús, al privarlos del único plano en que conservan su dinamismo para la reflexión y la acción, a saber el plano de su singularidad histórica, los convirtieron en categorías teológicas abstractas. Más compleja todavía se vuelve esta problemática si recordamos la perspectiva teológica propensa a ver por encima de cada acontecimiento de salvación de la vida de Cristo, un plan divino universal

que, finalmente, terminaba por convertir los acontecimientos reales de la gesta de Jesús en categorías universales.

Pero en América Latina, se reaviva la tarea de descubrir cada vez más intensamente la figura de Cristo y de su mensaje, desde la militancia concreta y real en el proceso de liberación de los explotados de este continente. La experiencia política de la fe entraña asimismo la experiencia radical de Jesús en su identificación con los pobres, tal como aparece en el Evangelio. Frente a esta exigencia vital, se experimenta aún latente la imagen de Cristo expuesta por una cierta teología en la que, aunque se presenta a Cristo sensible a los problemas socio-políticos de los hombres de su pueblo, su gesta no se logra ubicar en relación activa de cara a la complejidad del sistema de dominación imperialista dentro del cual se desarrolla su práctica.

De aquí nace la necesidad de una inteligencia de Jesús y de su mensaje que les devuelva su dimensión histórica, como vía para recuperar su esencial potencia liberadora de los hombres y dinamizadora de la historia, precisamente en medio de nuestro proceso histórico, donde las contradicciones del sistema de dominación han alcanzado una agudización especialmente significativa.

La experiencia nos enseña que la *intelección a-histórica del Evangelio lo vuelve necesariamente "conservador"*, en la misma medida que le arrebatada su fuerza socio-política y lo torna cómplice de los poderes de dominación y de los mesianismos reaccionarios. La lectura a-histórica del Evangelio lo coloca, sin remedio, en un plano "universalista" y abstracto que le confiere un carácter de neutralidad, en un pretendido "mensaje para todos" más allá de los conflictos y de las divisiones antagónicas de una sociedad dividida en clases. Una lectura a-histórica favorece el anuncio del mensaje de igual manera a "explotadores" que a "explotados", y hace posible reunir acríticamente, bajo la categoría evangélica de "hermanos", a clases sociales que justamente por encontrarse en una dinámica irreducible de conflicto generada por un sistema socio-económico y político injusto, constituyen una situación contradictoria de la auténtica fraternidad cristiana.

No obstante, en la medida en que se realiza un empeño práctico por desentrañar la dimensión histórica de Jesús y de su mensaje, éstos no pueden quedar políticamente neutros; por el contrario, recuperan su fuerza profética de cuestionamiento, de subversión y de anuncio, que impulsa a los hombres a transformar la historia cada vez más en un orden total de libertad.

Si nos proponemos considerar la Pascua de Jesús desde una perspectiva "histórica", no es ciertamente para olvidar o minimizar la tradición teológica-dogmática acerca de la redención, sino para asumirla desde una óptica en la cual la Pascua de Jesús es (al mismo tiempo) un acontecimiento histórico que da razón de sí mismo en cuanto proceso humano sujeto a la complejidad de los intereses y contradicciones del modelo socio-económico y político judío concreto, al mismo tiempo que entraña un sentido como



realidad salvífica. Ambas dimensiones son como dos componentes esenciales del único acontecimiento histórico.

Por este mismo camino, pretendemos poder alejarnos *de una interpretación que pudiera propugnarse como "religiosamente progresista" pero políticamente conservadora*. En realidad, una lectura del Evangelio que no sea capaz de insertarse en las condiciones concretas y criticarlas, de hecho está ocultando la fuerza profética del mensaje de Jesús; está diluyendo la dialéctica entre nuestra historia y la interpelación transformadora que nos viene de él.

Jesús chocó con sus contemporáneos porque aunque su mensaje iba destinado a destruir toda división y antagonismo social, de hecho, al caer dentro de una sociedad conflictiva, provocó grandes y profundas reacciones. Y no es solamente el contenido de su mensaje el que lo pone en conflicto con los poderes establecidos, sino su misma actitud y su acción dentro de una libertad insospechada, que finalmente resulta peligrosa y abiertamente subversiva para los que detentan el poder religioso y civil, tanto en Palestina como en Roma.

Su libertad, y la libertad que suscita en los hombres que "lo reciben", es lo que lo vuelve peligro; la práctica histórica de esta libertad como transformación de la historia, es lo que lo vuelve revolucionario frente a toda instalación histórica de explotación. Por eso la fuerza de la proclamación del Evangelio proviene precisamente de la dimensión histórica del profetismo y del mesianismo de Jesús, y la Pascua es justamente su consecuencia lógica.

Esto significa que los evangelios *fueron escritos bajo una luz pascual*. La vida de Jesús no puede ser entendida cabalmente sino a la luz de los acontecimientos pascuales. Recíprocamente, lo contrario también es cierto. La Pascua es algo "inmanente" a la vida de Jesús y, más que el cumplimiento inexorable de un plan divino previamente establecido, es la consecuencia lógica de su lucha histórica. Los discípulos que nos describe Lucas como desanimados en el camino de Emaús, aprenden de labios de Jesús resucitado que su vida, sus actitudes, sus palabras, su misma muerte, no pueden separarse —si se les quiere comprender debidamente— del testimonio global de las Escrituras, es decir, del proceso histórico de su vida que se inserta en el proceso histórico más amplio del pueblo de Israel. Es a partir de aquí precisamente, que entre los exégetas e historiadores del Nuevo Testamento se establece un amplio acuerdo que permite reconocer el hecho fundamental de que los evangelios fueron escritos "bajo la luz de la Pascua".

Históricamente, el anuncio de Jesús fracasó. La historia relativamente corta del Jesús mesías y justo, acabó con su muerte; la conjuración del poder del Estado y de la religión establecida, superó y echó por tierra lo que habían anunciado sus palabras y sus acciones: el advenimiento del Reino y de un mundo construido sobre las relaciones de hombres libres, fraternales, reconciliados. La muerte de Jesús, tras su proceso y condenación, manifestó que aquella esperanza, sólo podría permanecer a lo largo de la historia



como lucha permanente. Es justamente contra todo pesimismo que se levantan los discípulos: el suceso pascual demuestra que esta esperanza no es una ilusión ingenua, sino que el Reino de Dios, objeto de las esperanzas mesiánicas, había ya empezado a construirse históricamente a partir de la práctica profética y mesiánica de Cristo, que culminó en la Pascua.

Esa misma esperanza es la que alienta la experiencia de fe de los cristianos revolucionariamente comprometidos en la construcción del hombre nuevo y de la sociedad nueva, según Jesucristo. Se experimenta *una necesidad vital de creer en Jesucristo como aquel que, en su lucha por los oprimidos y explotados, pierde su vida*. Es pues necesario comprender en la fe que Cristo no murió de muerte natural, ni cumplió un destino inexorable, ni fue un suicida, sino que es por su choque con los poderes establecidos de su tiempo que fue llevado a juicio, injustamente condenado y finalmente muerto; y esto como consecuencia del ejercicio de su profecía y de su mesianismo. Cristo es, por lo tanto, el resucitado que en virtud de su lucha histórica por la justicia de Dios entre los hombres, es oficialmente condenado y muerto a manos del poder degradado, detentando tanto por el Estado como por los representantes oficiales de la religión judía. Consecuentemente, nuestro intento se ubica en el empeño de descubrir a Cristo en medio de su lucha histórica, el ejercicio de su misión, su confrontación con los intereses y poderes de dominación, desde la experiencia militante de los cristianos comprometidos en el proceso revolucionario de liberación de las mayorías populares de América Latina. No únicamente desde la opción de los pobres por parte de los cristianos de extracción pequeño burguesa, sino básicamente desde la experiencia de Cristo del pueblo mismo. La experiencia fundamental no es pues la experiencia individual de quienes “optan, sino la experiencia colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción de una voluntad popular de liberación, en cuanto que en los pueblos mismos radica la potencialidad de crear una nueva sociedad, en la medida que el mismo pueblo es capaz de liderar y comandar su lucha y conquista.

Así, *el proceso y la condenación* de Jesús, al ser interpretados parcialmente desde su significado salvífico, aparecieron como el cumplimiento de un plan divino de redención, preconcebido y casi sin relación con la complejidad de la historia concreta y el ejercicio de la libertad, el juego de los poderes, los intereses de las clases dominantes, etc., de los contemporáneos de Jesús. La teología espiritual y moral se encargaron de suavizar todas las asperezas y el absurdo de la suerte histórica de Cristo, acentuando, por un lado, la misericordia de Dios y el amor sin límites de Jesús; y por otra, la gravedad del pecado de los hombres. Sin embargo, el empeño de insistir en la divinidad de Cristo, frecuentemente colocaba a la teología en linderos espinosos porque corría el riesgo de presentar los avatares de la pasión y muerte, como un proceso con “aparencia de historia”, sin dejar suficiente lugar a la prueba histórica que Cristo, de hecho, tuvo que afrontar, y que finalizó con un desenlace ignominioso. En el mejor de los casos, cuando se llegaba a admitir el sentido real de estos aconteci-

mientos, se les dejaba sin suficiente conexión con la resurrección. Esta venía a librar del absurdo la muerte vergonzosa de Cristo, aplastado por la justicia divina al solidarizarse con los hombres, pues a través de esta acción dolorosa, el Padre llega al perdón y a la reconciliación de la humanidad consigo misma.

Esta concepción, al popularizarse, convirtió a la cruz en un mero "símbolo" y dejó en segundo término su relación con el crucificado, y con palabras y acciones muy definidas históricamente. La cruz pudo entonces ser confinada al ámbito de una categoría religiosa, incapaz de revelar todos los factores de poder que están en juego en la condenación de Jesús. Esto significó, de hecho, privarla parcialmente de su realidad concreta y de su juego real en medio de las luchas y tensiones de los poderes humanos degradados.

Su carácter abstracto la puso en riesgo permanente de ser manipulada por los poderosos para beneficio del mismo orden establecido, y, finalmente, en contra de aquellos para quienes de un modo especial debía ser un signo de liberación: los pobres y oprimidos. Su contenido de protesta contra la injusticia y de solidaridad con los pequeños, para quienes no están hechas las leyes de los grandes de este mundo, quedó prácticamente diluido.

En verdad, la cruz interpretada apenas como "símbolo" del juicio y de la condenación divinos, oculta la realidad de la misma crucifixión como fruto de una situación histórica muy específica; separar a la cruz de la historia del crucificado, para poner de relieve su significado, es despojar al menos parcialmente a la crucifixión de Jesús de su fuerza subversiva y de contestación. Esta indiferencia ante la historia del crucificado termina por convertirse en una indiferencia ante la historia humana, si la cruz es sólo juicio y condenación de Dios, que termina en Cristo, pararrayos de la justicia divina. La suerte del crucificado termina por perder interés efectivo para él devenir concreto de los hombres.

Toda esta perspectiva se acentúa cuando se trata de interpretar la misma *muerte* de Jesús. Tradicionalmente se la relacionó más con el pecado en sí, que con su verdad histórica. Se reflexionó más sobre la muerte como categoría general, abstracta, que sobre la muerte concreta sufrida efectivamente por Jesús, en virtud de una condenación injusta, y consumada en medio del fracaso.

Frecuentemente se llegó a tener la impresión de que entre nuestra muerte y la muerte de Cristo no existía ninguna analogía, bien porque no se llegaba a comprender cómo la divinidad de Jesús le permitía desempeñar su experiencia humana a fondo (él, que era Dios, dominaba la muerte), o bien porque, finalmente ésta quedaba reducida a una experiencia puramente humana y, en este sentido, no nos desarraiga de este mundo para trasladarnos a un más allá problemático, sino que nos convida a luchar en este mundo y a asumirlo con plena libertad y responsabilidad. A pesar de que esta segunda vertiente corrió el riesgo de diluir el sentido y dimensión trascendente de la muerte de Cristo, no obstante se coloca nuevamente en

el inicio de la experiencia de los cristianos comprometidos y, por tanto, se constituye en el principio que organiza una nueva perspectiva en la cristología, que debe ser tomada seriamente en cuenta.

Es decir, que lo que realmente importa no es la cruz, sino el crucificado; *ni tampoco importa la muerte en abstracto, sino la muerte de un condenado injustamente*. O sea, de un inocente asesinado que, habiendo asumido la causa de los pequeños de este mundo a causa de su lucha histórica, trastornó las estructuras del sistema civil y religioso, acarreado sobre sí la represión, la tortura y la muerte.

Al final de su vida, Jesús experimenta el fracaso: se ve condenado y crucificado. El no es un suicida; pide que se le ahorre este sufrimiento, pero la trayectoria de los hechos es inexorable. Es así que la lógica de los acontecimientos políticos y jurídicos sigue su curso, y Jesús entra totalmente en el rodaje de la historia. El objeto de su predicación, el anuncio del Reino de Dios, ya no tiene ningún porvenir. "Aquel que pasó haciendo el bien", se ha mostrado incapaz de llevarlo a término; el "mundo viejo", para usar el lenguaje paulino, ha salido triunfante. No son los pobres los que imprimen su sello a este mundo, ni los mansos, ni los que tienen hambre y sed de justicia, ni los limpios de corazón. Está muy lejos aquello que se le había prometido a los que siguieran su palabra. La agonía de Jesús es, por otra parte, la percepción de la injusticia que se comete contra los pobres y los débiles, contra los que esperan el Reino. Los discípulos de Emaús representan a este pueblo ávido de justicia y paz, deseosos de quebrantar al destino que los tiene encadenados política y personalmente.

El mesianismo que se había predicado no ofrece ningún resultado tangible. Jesús vive su fracaso no como el orgullo herido, sino como el dolor de los pequeños, de los pobres, de los explotados; él conoce la "imposibilidad ontológica" (como diría Freire) de los oprimidos de tomar conciencia de su estado de postración por el horizonte demasiado limitado que les impone la dominación. Jesús comprende también la rebeldía de los revolucionarios (zelotas); la compasión que Jesús sintió por las turbas carentes de pastor no es una compasión lastimera: va inseparablemente unida a la voluntad de transformar esa condición. No es la exaltación y el poder lo que seduce realmente a Jesús, sino "el éxito inmediato del Reino", la liberación y la superación de las desdichas de los humildes. La tentación proviene del conocimiento de las miserias judías de su época. Su angustia va más hacia la significación de su muerte para todos los que han puesto su confianza en su mesianismo. Y es que el fracaso de su tarea plantea permanentemente la cuestión de la *eficacia de la justicia en este mundo*.

Por otro lado, la angustia de Jesús es "colectiva"; por eso la angustia del justo resulta siempre escandalosa (Job. 13:15-16; Sal. 18:15; Sal. 73:12-14). Jesús, más que todos los justos del Antiguo Testamento, experimenta el carácter intolerable del desamparo del justo.

Todas las cosas "iban siendo nuevas", había proclamado el Reino, había anunciado la realización inmanente de la promesa, había recorrido Judea y Galilea anticipando los signos de liberación. Sin embargo, en medio



de este abandono, Jesús vive la esperanza. Ninguna visión del abandono sería justa si no se incluyera fuertemente la perspectiva lucana de la esperanza (Sal. 22 y 31).

Más que interpretar el abandono de Jesús según la concepción calvinista, la barroca, o la mística, más conviene con la Escritura reconocer el abandono de Cristo como la consecuencia de la elección implicada en su repulsa al poder. El Padre es fiel al Hijo, y éste es fiel a la voluntad del Padre de revelarse a los hombres y de liberarlos sin violentarlos. Jesús no muere rechazado por Dios; muere apartado por los hombres de una sociedad que no ha podido tolerar su mensaje.

Cristo muere y “baja a los infiernos” (símbolos de la fe). No nos detendremos a recorrer las diversas interpretaciones sobre este punto. Solamente quiero señalar la lógica de la interpretación teológica de la tradición cristiana original, desvirtuada posteriormente, y ahora nuevamente recuperada.

“Bajar a los infiernos” es demostrar que ya no hay ningún destino que pese sobre el hombre, hasta el punto de que éste no lo pueda forzar. La esperanza cristiana es lo que se opone a la sumisión al destino; se apoya en el acto por el que Cristo se enfrentó con la muerte. “No son los muertos los que te alaban”, dice el salmista. Jesús conoce mejor que nadie este abandono, pero al morir se pone por completo en las manos de Dios. Espera contra toda esperanza. Vence a los infiernos como ausencia de Dios. Nos concede que podamos permanecer en este silencio sin perder la esperanza. La vida resucitada de Cristo es la nuestra, en el sentido de que es la prueba de que ese hombre ha “forzado el destino”.

No hay ningún infierno que no sea una creación del hombre; por ende, no hay ningún infierno que sea irremediable, a no ser que el propio hombre lo haga irremediable. Es nuestra propia lucha histórica la que está simbolizada en la “bajada a los infiernos”; es la libertad que vuelve a colocarse en el horizonte posible de la lucha humana. Lo irremediable puede ahora ser superado, sencillamente porque no es una cosa exterior a la decisión del hombre. En consecuencia, toda lucha contra el destino es una subida de los infiernos, y ésta es la condición misma de nuestra liberación. Cada vez que el hombre progresa, sea por dominar la naturaleza, sea por edificar una sociedad más justa y fraternal, se está repitiendo una subida de los infiernos.

## **2. Perspectiva histórica de la muerte de Cristo**

Jesús, por tanto, es el condenado, no ya el juzgado por Dios, sino el rechazado por los hombres. El proceso establecido contra él es un proceso jurídico-político, debido a móviles humanos, provocado por conflictos históricos, motivado por el comportamiento y las palabras de Jesús. El Jesús crucificado no es distinto del Jesús condenado por los poderes. El ha sido condenado por los hombres; su juicio pone de relieve todos los mecanismos perversos y degradados de los poderes civiles y religiosos, y denuncia la complicidad de todos en esa operación de seguridad pública.



De esta suerte, la muerte de Jesús queda inserta de tal modo en nuestra historia, que ella exige la transformación total de la sociedad de manera que sea posible la justicia para el débil y el inocente; que haya un lugar humano, para los que han sido relegados por un sistema anti-humano, por opresor y generador de miseria. El crucificado se convierte necesariamente en una permanente provocación y protesta contra toda sociedad injusta; en un imperativo a luchar no únicamente contra la perversión del poder, sino contra una estructuración de la sociedad en la que el poder necesariamente sólo funciona como instrumento de dominio y explotación.

Por otro lado, según Lucas, el pueblo no acaba de comprender y asiste al hundimiento de sus esperanzas de liberación; se siente frustrado al no verse liberado por fin de tanta opresión. Las narraciones en los evangelios del camino hacia el Calvario son diferentes en algunos datos, pero ellas presentan una consonancia de fondo: Jesús muere a manos de los hombres. Lucas presentará rasgos de bondad, de misericordia en los testigos, mientras que Mateo y Marcos ponen más austeridad y dramatismo. La crucifixión en Lucas es menos dramática que en los otros evangelistas, y la actitud de Jesús aparece serena y llena de esperanza. No obstante, si bien se expresan los sentimientos humanos tanto de Jesús como de los testigos, éstos no confiesan ni la mesianidad ni la filiación divina del crucificado, pese a que confiesan que su muerte es un acto injusto y criminal.

Marcos y Mateo insisten en el grito de terror y abandono de Cristo, en el terror que invade a los presentes y en el reconocimiento por parte del centurión de la dignidad misteriosa de Jesús (Mc. 15:39; Mt. 27:34); el resto de la narración está lleno de elementos densos y profundamente dramáticos. La escena de las burlas termina con el fracaso del crucificado: sus pretensiones mesiánicas no tienen ninguna justificación. Su condena reviste todas las características del cumplimiento de un acto de salud pública (Jn. 18:14). La condenación había desenmascarado a los ojos del pueblo la falsedad de las pretensiones mesiánicas de Jesús. La escena de la crucifixión encierra una esencial importancia para comprender el sentido de la mesianidad de Jesús; sirve para explicitar la clave y el sentido de todo el proceso y de toda su vida, y el final de ésta.

Pero si Cristo fracasa, el triunfo de los jefes no debe aparecer como un refinamiento sádico ante un hombre indefenso; es más bien la seguridad de que la Ley pisoteada por Jesús lo ha derrotado, y ha vuelto a quedar establecida con todas sus prerrogativas. La autoridad de la Ley queda intacta a pesar de la predicación y de la libertad de Jesús. Solamente la Ley es la expresión de la voluntad de Dios.

Esto, ciertamente, no quiere decir que hayamos de interpretar la crucifixión de Jesús únicamente a partir de la opinión que reflejan los jefes del pueblo y de los fariseos; esto corresponde a un camino muy concreto de la tradición judía. Por otro lado, esto equivaldría a dejar en la penumbra la verdad clave efectiva de la condenación de Jesús: el sentido de su mesianismo.

Por lo demás, la muerte de Jesús no puede ser interpretada lineal y unívocamente. Si bien es cierto que la nota de “universalidad” redentora queda afirmada desde el primer momento, precisamos tener un acercamiento mucho más matizado y complejo. Suele hablarse de “niveles” de interpretación, lo cual es válido si se mantiene siempre presente que este recurso es sólo pedagógico, ya que las diversas instancias han de entenderse como dialécticamente cohesionadas entre sí, conformando un todo de sentido.

### *2.1. Primera instancia*

La muerte de Jesús es susceptible, en este primer acercamiento, de ser interpretada “históricamente”, es decir, como la muerte del profeta, del “justo”. El destino histórico de Jesús es semejante al de otros muchos hombres que en el devenir de la historia, han querido eficazmente cambiar las relaciones sociales siempre que éstas se han vuelto contra los mismos hombres. Sin embargo, su muerte pone de manifiesto, como en otros tantos casos, el poder de un orden establecido injusto y opresor. Revela las dimensiones sociales del pecado estructural. Pero al mismo tiempo significa la apertura hacia el provenir con renovada esperanza, que se traduce en un recomienzo de la lucha diaria de muchos otros que se vuelven seguidores solidarios.

Como otros tantos, Jesús no es un suicida, aunque prefiere la justicia y la fidelidad a los ideales de verdad, que su propia vida. Por eso también todos los que emprenden el camino de transformar las relaciones entre los hombres, y pierden la vida en este empeño, comulgan con la muerte de Jesús. Sin esta constatación histórica fundamental, toda otra consideración sobre la suerte de Cristo carecería de suficiente fundamento y perdería interés y significado para las luchas concretas de los hombres que se comprometen en el empeño de echar adelante la historia, hacia formas más justas y libremente humanas. Jesús ha sido condenado simplemente porque, al igual que otros tantos hombres justos antes y después de él, no ha tenido miedo de situarse con sus palabras y su actitud fuera de las evidencias sociales adquiridas. Lo fue asimismo porque puso por encima de su propia vida aquello que él creyó que era la auténtica justicia y verdad (Jn. 18:37).

### *2.2. Segunda instancia*

No obstante, Jesús no era solamente un hombre justo, un profeta: era también el Mesías. Ahora bien, el mesianismo de Jesús es esencialmente “liberador”; si algo rehuyó Jesús, fue justamente acceder al tipo de mesianismo conservador reformista que le exigían el pueblo y sus jefes. Su comportamiento no sólo responde de forma inversa a las expectativas populares, sino que despierta una nueva actitud y conciencia crítica que

lleva a superar toda conciencia de dominación. Jesús experimentó un grave conflicto interior: de un lado, se le presentaban las esperanzas populares mantenidas y favorecidas por las circunstancias sociales degradantes y anti-humanas, y de otro la conciencia de su mesianismo revolucionario; de un lado, la voluntad real de querer remediar inmediatamente tanta miseria de las mayorías, y de otro, la lucidez de esto sería no entrar en el juego de solucionar superficialmente los problemas originados por el sistema de dominación, sino, sobre todo, privar al hombre de su responsabilidad de crear por sí mismo una sociedad más justa y fraterna.

Por lo demás, las esperanzas mesiánicas populares no eran ciertamente gratuitas: tenían su fundamento en el Antiguo Testamento. Pero la interpretación que de hecho hace Jesús, es en el sentido de respetar e insertarse en el proceso histórico concreto en manos de la responsabilidad de los hombres. Y si se pone del lado de los oprimidos no es para suplirlos en su tarea de lucha y construcción, sino para solidarizarse hasta hacerse uno de ellos e incitar a una lucha contra la explotación del hombre por el hombre, antítesis de la fraternidad proclamada por él.

Las tentaciones de Jesús manifiestan diversos tipos de mesianismos conservadores. Sin embargo, ¿cómo es que Jesús deja esta responsabilidad de transformación histórica en manos de los débiles? Creo que los conflictos experimentados consigo mismo y en relación con el pueblo, difícilmente podemos llegar a comprenderlos. En todo caso, Jesús se niega, de hecho, a mantener unas esperanzas que pedían un salvador capaz de dispensar al hombre de crear su historia y de ser señor de su destino. Con esto mismo, Jesús se constituye en un cuestionamiento permanente a todo mesianismo conservador o reformista, y esta transformación ya es "liberadora". Por esto, su testimonio, al igual que el de otros hombres (profetas, justos), moverá a lo largo de la historia a hombres libres que emprenderán y sostendrán una lucha por la justicia y por su realización, que será más importante que su propia vida. De ahí que su muerte es un acto de esperanza revolucionaria más que una sumisión al destino. Al mismo tiempo, al obrar de esta manera, pone de manifiesto (igual que la muerte injusta de tantos inocentes) la medida y la presencia del mal en el mundo.

### *2.3. Tercera instancia*

Ciertamente, la muerte de Jesús no se agota en esta doble perspectiva del profeta justo y el Mesías. Jesús es el Hijo de Dios. Por eso, no es lo mismo morir a causa de los pecados que morir para el perdón de los pecados. Jesús, profeta justo y Mesías, no intenta escaparse con sus milagros de la condición pecaminosa y conflictiva de nuestra sociedad (en el Evangelio de San Juan, Jesús caracteriza de esta manera el pecado, Jn. 8:44). Jesús, profeta y Mesías, no renuncia a su mensaje y a su fidelidad al estilo de su mesianismo ante las amenazas: arrostra los odios que le infligen la muerte, pero, dueño de su propia muerte por el hecho de haber dispuesto de su vida



por la justicia, perdona a aquellos mismos que lo condenan. El amor a los enemigos que Jesús propone como signo distintivo del cristianismo, traduce ese movimiento del amor de Dios: se trata de hacer saltar todas las barreras que superan a los hombres. Al perdonar en el acto de la muerte que se le inflige, Jesús espera definitivamente el perdón de Dios para aquellos que le matan y la reversión, en la propia muerte, del movimiento de degradación de la humanidad. Al no entrar en el movimiento de odio que le produce la muerte, Jesús pone de manifiesto la fuerza dialéctica del amor cristiano y su potencial revolucionario. En la muerte, el amor se convierte en esperanza; la resurrección acredita la esperanza de Jesús, absorbe la muerte en su victoria, lleva a término aquella trasposición de valores que Jesús realizó durante su vida (1 Cor. 15:17).

Esta dimensión, con todo, no se entiende en su totalidad si se prescinde de los dos primeros niveles, y al mismo tiempo, éstos se quedan cortos si no se les coloca dentro de la óptica de esta nueva perspectiva. La Pascua es, pues, un “sello” de Dios sobre la vida de Jesús. Dios no se revela como Dios en la resurrección, constituyendo a Jesús Hijo de Dios en poder, a no ser porque se manifiesta plenamente humano, con toda la grandeza y la limitación que esto supone en la lucha de Jesús por realizar la promesa de justicia. El sentido inmanente de la resurrección, no es ni puede ser otro más que el sentido inmanente de la vida de Jesús. El círculo entre la muerte y la resurrección de Jesús no es exterior a la vida histórica de Jesús; está dentro de esta misma vida.

En resumen, solamente cuando se reconoce la “justicia” de su vida, la razón de su lucha, la profundidad de su renuncia al mesianismo esperado, el núcleo de su proceso, es cuando se evita el peligro de traicionar el misterio pascual mediante un recurso abstracto a las categorías universales de muerte y vida. La muerte de Jesús despliega todo su sentido en la resurrección, la resurrección adquiere asimismo su significado en la muerte.

La vida de Dios y su poder tienen un sentido, y ese sentido es el que nos significa la muerte de Jesús, fruto de su “lucha por la justicia”. Cristo, al vivir en la plenitud de la vida de Dios, tiene que vivir humanamente; esa vida de Dios, no es ante todo “poder” sino *don*. Y el poder de Dios se revela no en la dominación, sino en el *amor* (potencia revolucionaria del amor). Igualmente, la libertad y el amor de Jesús llegarán hasta la manifestación total que requieren los propios acontecimientos: el don total que, en la condición del hombre, es la entrega de la vida.

Esta tercera instancia coloca explícita y esencialmente el nexo con la resurrección, precisamente en “la libertad”, el amor y la esperanza. Y así, la muerte de Cristo no es sólo un “testimonio” por la justicia, sino victoria sobre la muerte y garantía de la vida eterna. La muerte se constituye como el momento dialéctico (pascual), como tránsito a la vida absoluta. El hombre de, ser-para-la-muerte, pasa a ser un, ser-para-la-vida.

No se piense que hemos traído a cuenta estos elementos teológicos al acaso, respecto del asunto que nos preocupa: la deuda de nuestros países frente a sus acreedores centrales. Más bien nos hemos quedado cortos, por



cuanto a partir de estas incipientes reflexiones creo que podemos lograr avances cualitativos en el trabajo teológico desde la perspectiva de la liberación. Porque la concepción teológica dominante hasta ahora sigue siendo la inaugurada por San Anselmo. Por supuesto que ha habido evolución y “modernización” en la concepción teológica, no obstante, no se han superado los límites de este discurso teológico dentro de la producción teológica dominante.

La teología de San Anselmo es la primera teología coherentemente elaborada, que diviniza a este mundo en vez de trascenderlo; aquí radica su esencial oposición a una concepción teológica desde la perspectiva de la liberación. Ya hemos señalado la inversión que hace San Anselmo: la justicia es pagar lo que se debe, la injusticia es no pagar lo que se debe. Por consiguiente, el hombre es justo si paga lo que debe. En esta concepción teológica, lo que no se puede aceptar es el perdón de las deudas. Quiere un Dios que no perdona las deudas, porque quiere un mundo en el cual las deudas no se perdonen.

De hecho, la revolución burguesa comienza con esta teología, que abre el espacio ideológico, que posteriormente es llenado por la ideología burguesa. La teología de Anselmo ya es ideología burguesa proyectada en el cielo. Lo que Anselmo hace en el cielo, Adam Smith lo hace con su teología de la mano invisible en la tierra. Lo que se había proyectado en el cielo, desde el cielo se vuelve a proyectar en la tierra. La ideología burguesa lleva la teología de Anselmo a la tierra, y conquista la tierra apoyada en su poder. Esta es la razón por la cual el lenguaje de Anselmo respecto al cobro de la deuda impagable puede ser tan cercano a lo que es el lenguaje actual del Fondo Monetario Internacional sobre este tipo de deuda. Es mejor que muera el hombre, en vez de que se quebrante la ley (20).

La teología de la liberación, en cambio, nace desde la lucha concreta de nuestros pueblos; no solamente desde la protesta y defensa de la vida real, tanto individual como colectiva, sino también desde la insurgencia de su proyecto alternativo, cuya esencia es la afirmación de todas las formas de vida. Esta teología toma en serio a los pobres como sujetos históricos activos del proyecto de liberación. Ha sido su columna vertebral, el ser servidora del pueblo como gestor y conductor de la acción histórica en el desafío de construir sociedades nuevas.

Ahora constatamos con mayor claridad y certeza que el proyecto utópico de los pobres ha liberado energías ocultas, que se convierten en un detonante histórico para construir un futuro en el que las sociedades tengan como centro y lógica, la garantía de la vida para todos.

De esta manera, si bien es cierto que el sistema ha logrado, con aparente gran coherencia, una complementación teológica de su ideología que le permite enfrentarse en todos los campos a los movimientos de liberación

20. *Ibid.*, págs. 16-17.

del Tercer Mundo, su única debilidad que se trata de una celebración de la muerte disfrazada como vida. Sin embargo, esta debilidad es decisiva. Los pueblos no buscan la muerte disfrazada, sino su posibilidad concreta de vivir.

Impreso en los talleres de  
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.  
San José, Costa Rica  
en el mes de marzo de 1991  
su edición consta de 1500 ejemplares

5 1577  
380







El presente libro nos muestra un Raúl Vidales actualizado en la problemática más reciente del contexto político-social latinoamericano. Actualizado igualmente en el enfoque teórico, y siempre tenaz en su lucha por la liberación de nuestros pueblos.

Los distintos capítulos están organizados según un orden lógico-temático que va del análisis crítico de la realidad socio-económica y política actual de "nuestra América", pasando luego por un enfoque polémico respecto de la "teología del imperio", a la que opone la "esencia revolucionaria del cristianismo". La obra termina con una relectura bíblica, des-ideologizada y que funda con gran autoridad científica la teología del autor, adaptada al momento histórico que viven nuestros pueblos.

RAUL VIDALES, mexicano, teólogo y sociólogo. Ha estado presente desde el surgimiento de la Teología de la Liberación y ha colaborado no sólo con varias universidades en el continente, sino también con centros de investigación e instituciones, y especialmente con grupos y movimientos populares a lo largo de América Latina. Además de numerosos artículos y colaboraciones en revistas internacionales, cuenta entre sus obras: *La Iglesia y la política después de Medellín*, *Desde la tradición de los pobres*, *Volveré y seré millones*, *Cristianismo anti-burgués* y *Utopía y liberación: el amanecer del indio*. Ha sido colaborador en el equipo del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) desde sus Inicios, y actualmente radica en México donde es miembro del Centro de Investigaciones Educativas en Morella, Michoacán.

ISBN 9977-83-038-2









